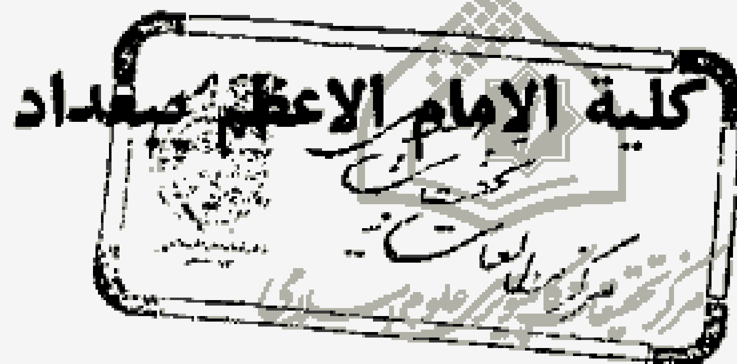
وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي

مجلة كلية الإمام الأعظم

تصدرها

كلية الإمام الاعظم بغداد

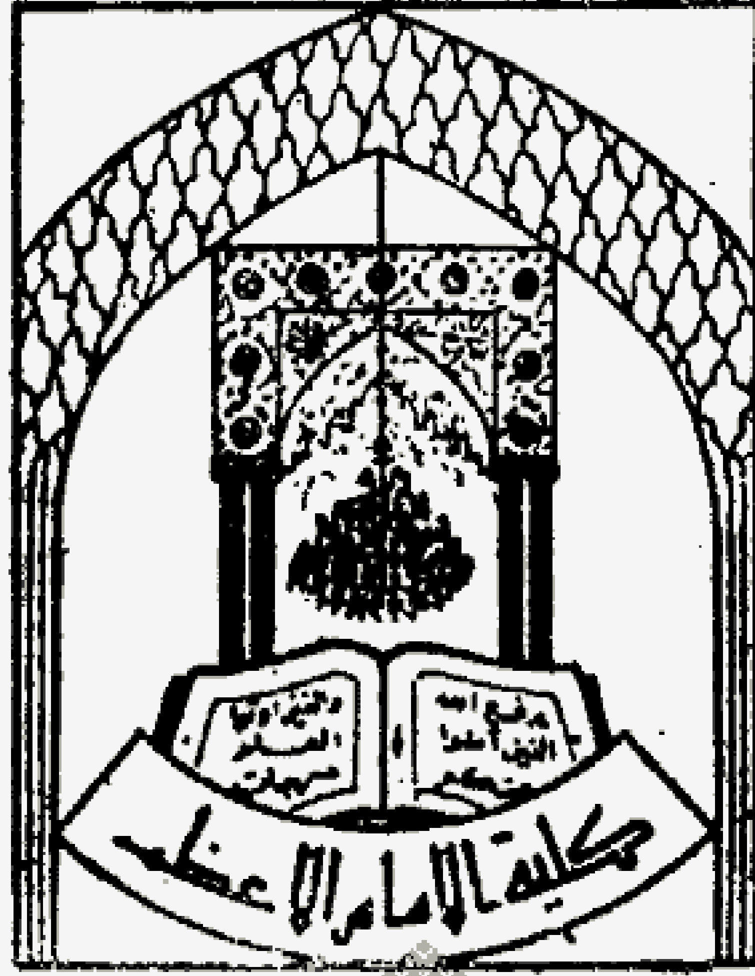


العدد الرابع

١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م

مطبعة الارشاد - بغداد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


كلية الإمام الأعظم


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحدود في الفقه الاسلامي
ضوابط الحكم بها ـ وقيود تنفيذها

الدكتور حمد عبيد الكبيسي
الاستاذ المساعد في كلية القانون
والسياسة ـ جامعة بغداد
عميد كلية الامام الاعظم

تمهيــــد :

كانت صلتي بالفقه الجنائي الاسلامي : دراسة ، وتأملا ، وكتابة • قد بدأت بشكل مباشر حين قدر لي ان احضر ندوتين بدعوة من المنظمة الدولية العربية للدفاع الاجتماعي ضد الجريمة بجامعة الدول العربية • وقد عقدت الندوة الاولى في طرابلس ليبيا سنة ١٩٧١ والثانية في مدينة الرياض سنة ١٩٧٦ : وذلك لدراسة تطبيق التشريع الجنائي الاسلامي وأثره في مكافحة الجريمة ، ولقد كانت تلك الندوات سببا لشد انتباهي الى الخطأ الكبير الذي وقع فيه مشرعو عصرنا هذا حين حولوا وجوههم عن هذا التشريع المتكامل ويمموا صوب التشريعات الجنائية الغربية التي كان حصادنا منها ما نراه وما نسمعه مما لا نحسد عليه •

وبهذا فاتت على الامة العربية فرصة الظهور بالمظهر اللائق بها أمام العالم في القرن العشرين ، ولولا هذا الانحراف المقصود عن الشريعة الاسلامية في هذا المجال : لكانت الاصابع لا تكف عن الاشارة الى أمتنا باعتبارها مثلا يحتذى في نقاء الارض ، واستتباب الامن ، وشيوع الفضيلة •

فاذا كان يقال اليوم : انه ليس في روسيا مستجد واحد ، وليس في الصين بغي واحدة ، وليس في انكلتره مظلوم أو مقهور : فانه كان سيقال ـ لو طبق الفقه الاسلامي ـ : ليس في الارض العربية مجرم واحد ، وهو ما كان يقال عن أرضنا يوم كانت السيادة لهذا الفقه الجنائي الخالد ، ولقد

بحوثي في التشريع الجنائي الاسلامي : المسحة الحضارية في التكييف ، والدقة التشريعية في التوقيع ، والعدالة الفائقة في التنفيذ .

ولقد اخترت هذا الموضوع ـ وهـو الثالث في تسلسل ابحـاثي في التشريع الجنائي الاسلامي ـ ونصب عيني الرغبة الملحة في ان استقصي نتائج تطبيقه في الأرض الحجازية التي تنفرد بالاحتكام الى هذا الفقه منذ سيطرة الحكم السعودي عليها .

وهذا ما فعلته ، حيث اهتبلت فرصة دعـوة الجامعة الاسلامية لي لالقاء بعض المحاضرات كاستاذ زائر في قسم الدراسات العليا فيها وفرصة دعوتي لندوة الدفاع الاجتماعي في الرياض ، فحققت رغبة المشرف على هذا البحث الاستاذ الدكتور عبدالغني عبدالخالق فارخيت الحبل لاقامتي في تلك الديار حيث قمت بتتبع بعض الاحصائيات الرسمية من وزارة الداخلية وبعض دوائر الامن والشرطة بهذا الصدد فعجبت كيف يمكن لمثل هذا البلد المعقد في كثير من جوانبه ان ينعـم بكل هـذا الامن والاستقرار . وكيف يا ترى سيكون الحال لو كان أكثر وعيا ، واشد سبكا ، وأعمق ثقافة يوم ان يتوج ذلك كله بتحكيم روح التشريع الجنائي الاسلامي ؟

مقـدمة

(١) تعريف العقوبة :

قال ابن منظور : « العقاب والمعاقبة : ان تجزى الرجل بما فعل سوءاً » ، والاسم : العقوبة[1] .

ويرمي كثير من الفقهاء الى تعريف العقوبة بما تهدف اليه من غايات وما تحققه من أغراض .

فقد قال الكمال ابن الهمام[2] : « والحدود : موانع قبل الفعل ، زواجر بعده » وقال الماوردي[3] : « الحدود زواجر ، وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر ، وترك ما أمر » .

(٢) أنواع العقوبات في الفقه الاسلامي :

تقسم العقوبات في الشريعة الى أقسام مختلفة تبعا لاعتبارات معينة تحدد العقوبة نوعا وقدرا وطبيعة ، وذلك على النحو التالي :

التقسيم الاول : باعتبار تناوب العقوبة على الجريمة الواحدة والصلة بين العقوبات المتعددة :

تنقسم العقوبات باعتبار تناوبها على الجريمة الواحدة ، وباعتبارها الصلة بينها والرابطة التي تربط احداها بالاخرى : الى الاقسام التالية :

أولا : العقوبة الاصلية : وهي العقوبة الرئيسية التي فرضها الله على الجريمة في حالة توافر جميع أركان الجريمة وشروطها ، مثل القتل الذي فرض عقوبة أصلية على جريمة القتل العمد ، والرجم الذي فرض عقوبة اصلية على جريمة الزنا التامة ، وقطع اليد الذي فرض عقوبة

---

(١) انظر : لسان العرب ٢/١١٠ .

(٢) انظر : فتح القدير ٤/١٢ .

(٣) انظر : الاحكام السلطانية : ٢٢١ .

على جريمة السرقة كاملة الاركان والشروط •

ثانيا ـ العقوبة البدلية : وهي التي تحل محل عقوبة اصلية لم يتوفر لها السبب الشرعي فامتنع تطبيقها لذلك ، وحلت عقوبة أخرى محلها ، فكانت بديلا لها • مثل عقوبة الدية على جريمة قتل لم تصل الى الحد الذي يستوجب العقاب بالقصاص • وعقوبة الحبس على جريمة زنا لم تتم أركانها وشروطها بالشكل الذي يستوجب العقاب بالرجم وعقوبة التغريم على جريمة سرقة لم تتوفر لها الطبيعة التي تستوجب العقاب بقطع اليد[1] •

ثالثا ـ العقوبة التبعية : وهي العقوبات التي تصيب الجاني باعتبارها ملازمة للعقوبة الاصلية ، وهذا يعني : ان هذا النوع من العقوبات يطبق على الجاني بمجرد الحكم بالعقوبة الاصلية من غير حاجة الى النص عليها في الحكم ، أو الحكم عليه بها حكما جديدا ، وذلك مثل عقاب القاتل بحرمانه من الميراث من المقتول بمجرد الحكم عليه بعقوبة القتل ، فحرمان القاتل من الارث لازم للحكم عليه بعقوبة القتل ، من غير حاجة الى صدور حكم عليه يقضي بحرمانه من ذلك • ومثل هذا ـ أيضا ـ عقاب القاذف بعدم اهليته للشهادة بمجرد صدور الحكم عليه بعقوبة القذف ، من غير حاجة الى حكم بذلك •

رابعا ـ العقوبات التكميلية : وهي العقوبات التي تصيب الجاني بناء على الحكم عليه بالعقوبة الاصلية لجريمته ، غير ان هذه العقوبات تقتضي النص عليها والحكم بها • وبهذا تختلف عن العقوبة التبعية من

---

(١) وهذا لا يمنع هذه العقوبات البدلية في هذه المواطن من ان تكون عقوبات أصلية في مواطن أخرى ، فالدية مثلا عقوبة أصلية في القتل شبه العمد ، ولكنها تعتبر عقوبة بديلة في القتل العمد حين امتنع تطبيق العقوبة الاصلية على هذه الجريمة ، وهكذا •

حيث ان هذه لا تقتضي حكما مستقلا • ومثال ذلك عقوبة التغريب ـ عند بعض الفقهاء ـ المكملة لعقوبة الجلد بالنسبة للزاني غير المحصن ، ومثل ذلك ـ أيضا ـ عقوبة تعليق يد السارق في عنقه المكملة لعقوبة قطع يده •

التقسيم الثاني : باعتبار محل العقوبة :

تنقسم العقوبات الإسلامية باعتبار محلها الى ما يلي :

أولا ـ العقوبة البدنية : وهي التي تصيب بدن المجرم ، كالقتل والجلد ، والقطع ، والرجم •

ثانيا ـ العقوبة المالية : وهي التي تصيب مال الجاني ، كالدية في مال القاتل المخطىء ، والغرامة في مال السارق من الثمر المعلق بمثل ذي خبنه ، والمصادرة في مال المثرى بغير سبب مشروع •

ثالثا ـ العقوبة النفسية : وهي التي تصيب نفس الانسان وتجرح كرامته دون جسمه كالتوبيخ على لباس معصفر ، أو وقوف في مواقف الريبة ونحو ذلك •

التقسيم الثالث : باعتبار سلطة القاضي في تقديرها ونوعها :

تنقسم العقوبات الاسلامية باعتبار سلطة القاضي في تقديرها ونوعها الى ما يلي :

أولا ـ العقوبة المقدرة : التي ليس للقاضي سلطة في الزيادة عليها أو النقص منها • مثل الجلد المقرر حدا •

ثانيا ـ العقوبة غير المقدرة التي يكون للقاضي سلطة في اختيار ما بين الحد الادنى والحد الاعلى ، مثل الجلد تعزيرا •

ثالثا ـ العقوبة المقررة نوعا ، التي لا يكون للقاضي سلطة تخطيها باستبدال غيرها بها ، مثل عقوبة شارب الخمر بالجلد ، حيث لا يجوز استبدال

الحبس ونحوه بها •

رابعا ـ العقوبة غير المقررة نوعا التي تترك للقاضي ، فللقاضي الحق في ان يختار من العقوبات ما يراه ملائما لنفس الجاني وطبيعة جنايته ، وذلك في عقوبات التعزير عموما •

التقسيم الرابع : باعتبار جواز العفو وعدم جوازه :

تنقسم العقوبات باعتبار جواز العفو من القاضي أو من المدعي وعدم جوازه الى ما يلي :ـ

أولا ـ عقوبة لا يجوز فيها العفو ، سواء كان العفو صادرا من القاضي أو من المدعي • وذلك في جرائم الحدود •

ثانيا ـ عقوبة يجوز فيها العفو من المدعي ، وذلك في جرائم القصاص •

ثالثا ـ عقوبة يجوز فيها العفو من القاضي ، وذلك في جرائم التعزير •

التقسيم الخامس : باعتبار الجريمة :

وأخيرا تنقسم العقوبات باعتبار نوع الجريمة الى ما يلي :

أولا ـ عقوبة الحد : وهي مجموعة العقوبات المقررة على جرائم الحدود وهي جرائم الزنا والقذف وشرب الخمر والسرقة ، والردة •

ثانيا ـ عقوبة القصاص : وهي العقوبات المقررة على جرائم القصاص والدية ، كالقتل العمد ، وشبه العمد ، والخطأ ، وشبه الخطأ ، والجراحات ، وقطع الاطراف •

ثالثا ـ عقوبة التعزيز : وهي العقوبات المقررة على جرائم تصرفات يعزر عليها كمخالفة الاسعار ، والممنوع سياسة ، والتخنث ، والسباب ، والاحتكار ، ونحو ذلك مما ليس فيه عقوبة مقدرة نوعا وقدرا •

وهذه الاخيرة هي أهم التقسيمات للعقوبة في الفقه الاسلامي ، وعليها انصبت جهود الفقهاء ، وحولها تدور الابحاث العلمية ، والتفريعات والتفصيلات الفقهية •

(٣) موضوع البحث :

لم يثر جدل قديم أو معاصر حول عقوبات القصاص والتعازير ، نظرا لانها لا تختلف في الفقه الاسلامي عنها في أي دين أو قانون آخر ، وهي في مجموعها لا تزيد عما هو موجود في معظم القوانين الجنائية في العالم كله ، فيما عدا بعض الجزئيات كالقصاص في الاطراف .

غير ان مبدأ القصاص معمول به في معظم أرجاء العالم واذا صادف وتركته هذه الدولة أو تلك : فانها لا تلبث ان تعود اليه تحت الحاح الحاجة الى النظام والامن وتحقيق العدل .

غير ان النقاش والجدل دار كثيرا في العصر الحديث حول عقوبات الحدود في الفقه الاسلامي ، نظرا الى ان العالم اليوم قد حول وجهته عن العقوبات البدنية التي كان معمولا بها في بعض بقاع الارض ، الى غيرها من العقوبات المقيدة للحرية أو الغرامات المالية أو نحو ذلك .

ومن هنا ، فأننا سوف نقتصر في بحثنا هذا على عقوبات الحدود في الفقه الاسلامي من حيث ضوابط الحكم بها وقيود تنفيذها .

وسنبحث في هذا على مدى فصلين يتبعهما ثالث نبين فيه فلسفة الشريعة الاسلامية في هذا الموضوع .

الفصل الاول
ضوابط الحكم بعقوبات الحدود

ضوابط الحكم بعقوبات الحدود تختلف باختلاف المرحلة التي تمر بها الجريمة .

فهناك ضوابط عامة تشمل عقوبات الحدود جميعا مثل استحباب الستر وعدم الرفع الى القضاء ، ودرء الحد بالشبهة ، واستحباب تكييف الدعوى عند قيامها بشكل لا يستوجب ايقاع العقوبة الرئيسة ، بل تكيف بحيث يستحصل من المتهم حق المدعي فقط من رد المال ونحوه دون حق الله من قطع ورجم ونحو ذلك ، وبذلك تندرج الجريمة تحت قسم التعازير درءاً للحد ما أمكن ، وسنعقد لهذا : المبحث الاول .

وهناك ضوابط خاصة بكل جريمة تتدرج مع المتهم من ساعة شروعه بالجريمة ، وحتى ساعة تنفيذ العقوبة المحكوم بها عليه وهذا ما سيتضمنه المبحث الثاني .

المبحث الاول
الضوابط العامة لعقوبات الحدود

ان الحكم بعقوبات الحدود تخضع في مجموعها لبعض الضوابط العامة ، استهدافا للتقليل من توقيع العقوبة الرئيسية على المتهم بعد ادانته ، واكتفاء باعلانها في تحقيق معنى الزجر الذي من أجله شرعت عقوبات الحدود . وقد المح الامام الغزالي الى هذا المعنى الدقيق بقوله : ان لله تعالى سراً في تضييق طريق الكشف عن هذه الفواحش[1] .

وأهم هذه الضوابط ما يلي :

١ ـ استحباب الستر وعدم الرفع الى القضاء .

---

(١) انظر شفاء الغليل : ٢٣١ .

٢ ـ تكييف الدعوى عن طريق الاثبات بحيث تندرج الجريمة تحت جرائم التعازير •

٣ ـ درء الحد بالشبهة •

وسنخصص لكل ضابط من هذه الضوابط مطلبا مستقلا •

المطلب الاول

استحباب الستر وعدم الرفع الى القضاء

لا خلاف يذكر بين الفقهاء في أنه لا يجب على من شهد جريمة من جرائم الحدود ان يؤدي الشهادة عليها امام القضاء ، بل هو مخير بين أمرين[١] :

الاول : الستر على الجاني ، احتسابا لقوله[٢] ـ عليه الصلاة والسلام ـ : « من ستر عورة مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة » •

والثاني : الشهادة • لغرض اخلاء العالم من الفساد للانزجار بالحد • ولم يخالف في ذلك الا ابن المنذر الذي اوجب الستر على المسلم اذا كان على فاحشة أو سوء والى مثل هذا ذهب المواق من المالكية[٣] •

فاذا كان الشاهد مخيرا بين أداء الشهادة على الحد وكتمانها سترا على الجاني : فأي الامرين أفضل له وأحب الى الله ؟

ذهب جمهور الفقهاء الى ان الامتناع عن أداء الشهادة على جرائم الحدود أفضل من أدائها واحب الى الله ورسوله •

قال السرخسي[٤] : « ويستحب لشاهدي السرقة ان لا يشهدا عليه

---

(١) انظر : فتح القدير ٤/١١٤ والفتاوى الهندية ٢/٢ و ٤٥ ، والبحر الزخار : ٥/١٨ ، والسرقة للدكتور أحمد الكبيسي ص ٢٢٨ •

(٢) انظر الترمذي : ٤/٣٤ •

(٣) انظر : الاشراف ج ٣ مخطوط ، وحاشية الدسوقي ٤/١٧٥ •

(٤) انظر : المبسوط ٩/١٤٦ •

بذلك ليندرىء به الحد عندنا . ولما جاء في الحديث (ادرأوا الحدود بالشبهات ما استطعتم) وهذا خطاب لكل من تمكن من ذلك ، ولأنه بالامتناع من أداء الشهادة يقصد ابقاء الستر عليه ، وأنه مندوب اليه » .

وجاء في المقنع[1] : « ومن كانت عنده شهادة في حد الله ابيح اقامتها ولم يستحب » .

وجاء في الشرح الكبير[2] : « والترك اولى لما فيه من الستر المطلوب » .

وقد استأنس الجمهور على ما ذهبوا اليه من استحباب الستر على جرائم الحدود بما يلي :

أولا : بما اخرجه أبو داود عن عقبة بن عامر ، أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : « من رأى عورة فسترها كان كمن أحيا موؤدة » رواه احمد والترمذي وصححه[3] .

فلما كانت جرائم الحدود من العورات القبيحة لتعلقها بالنواحي الاخلاقية ، ومساسها بالسمعة ، فانها تدخل تحت ما نحن مندوبون الى ستره من العورات .

ثانيا : بما اخرجه أبو داود ، والنسائي ، وأحمد ، عن هشام بن سعد ـ في حديث ماعز ـ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهزال الاسلمي حين رآه : « لو كنت سترته بثوبك لكان خيرا لك مما صنعت به »[4] .

ويعلق الكمال بن الهمام على ذلك بقوله[5] :

---

(١) انظر : المقنع ٣/٦٧٧ .

(٢) انظر : الشرح الكبير ٤/١٧٥ .

(٣) انظر مشكاة المصابيح : ٢/٦١١ .

(٤) رواه الحاكم في المستدرك (٤/٣٦٣) وصححه ، وانظر هامش شفاء الغليل : ٢٩ .

(٥) انظر : فتح القدير ٤/١١٤ .

« واذا كان الستر مندوبا اليه ، ينبغي : ان تكون الشهادة به ـ أي بالحد ـ خلاف الاولى التي مرجعها الى كراهة التنزيه . لأنها في رتبة الندب في جانب الفعل ، وكراهة التنزيه في جانب الترك » .

هذا هو رأي الجمهور في مبدأ اداء الشهادة على جرائم الحدود ، الا ان لبعضهم تفصيلات دقيقة على النحو التالي :

أولا : الحنفية :

ذهب الحنفية الى ان عدم الشهادة اولى الا اذا كان المتهم معروفا بالتهتك والفسق والمجاهرة به ، فالشهادة عليه اولى حينئذ .

وعلل ابن عابدين ذلك بقوله[1] : « لان في ذلك اخلاء للأرض من المعاصي والفواحش ، بخلاف من زنى مرة أو مرارا متخوفا : فالاولى الستر » .

ثانيا : الشافعية :

والشافعية على ما عليه الجمهور من استحباب الستر الا اذا أدى كتمانها الى اقامة حد على بريء .

ومن نصوصهم في ذلك ما ذكره الشرواني بقوله[2] :

« يسن للشاهد سترها بترك الشهادة ان رآه مصلحة ، فأن تعلق بتركها ايجاب حد على الغير ، كأن شهد ثلاثة بالزنا أثم الرابع بالتوقف ويلزمه الآداء » .

ولا أظن أحدا من الفقهاء يخالف في وجوب اداء الشهادة في مثل هذه الحالة ، فان كتمانها ـ حينئذ ـ يتعارض مع قاعدة عامة من قواعد الشريعة الاسلامية هي قاعدة (الضرر لا يزال بالضرر ، واذا تعارض

---

(١) انظر : ابن عابدين ٤/٨ .

(٢) انظر : حاشية الشرواني على ابن حجر ٩/١١٢ .

مفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب اخفهما »[1] .

ثالثا : الحنابلة :

اطلق الحنابلة استحباب الستر على جرائم الحدود من غير تفصيل[2] .

قال في المقنع : « ومن كانت عنده شهادة في حد الله ابيح اقامتها ولم يستحب ، لان أبا بكرة وأصحابه شهدوا على المغيرة ، وشهد الجارود وأبو هريرة على قدامة بن مظعون بشرب الخمر ، ولا يستحب اداؤها بقول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ السابق : « من ستر عورة مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة » .

رابعا : المالكيـة :

وهم على ما ذهب اليه الحنفية من استحباب الستر الا على المجاهر بفسقه . جاء في الشرح الكبير[3] : « اذا كان المشهود عليه حقا لله تعالى كالزنا فهو مخير بين الستر والشهادة ، والستر اولى في غير المجاهر بفسقه ، اما هو فيندب » .

خامسا : الظاهرية :

يذهب الظاهرية الى استحباب الستر الا اذا سئل الشاهد أداء شهادته .

قال ابن حزم[4] : « الأفضل ان يستر عليـه الا اذا سـئل فيكون أداؤها » ولعلهم استأنسوا لذلك بما اخرجه الترمذي من حديث عمران ابن حصين قـال : قـال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ « ان خيركم قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يكـون قوم يشـهدون

---

(١) انظر : الاشباه والنظائر للسيوطي : ٨٦ و ٨٧ .

(٢) انظر : المقنع : ٣/٦٧٧ .

(٣) انظر : الشرح الكبير بهامش الدسوقي ٤/١٧٥ .

(٤) انظر : المحلى ٨/١٧٦ .

ولا يستشهدون » وفي لفظ : « يعطـــون الشهادة قبـــل ان يسألوها » متفق عليه .

ونص الظاهرية على ما نص عليه الشافعية من وجوب أداء الشهادة على الحدود اذا أدى كتمانها الى اقامة حد على الغير ، فاذا قذف الزاني أحد وطلب المقذوف اقامة الحد على القاذف ، وجب على من شهد المقذوف يزني ان يشهد بذلك لاسقاط الحد عن القاذف ، ويقول ابن حزم : لأن ذلك من باب « وتعاونوا على البر والتقوى »[1] .

سادسا : الزيدية :

وهم يطلقون استحباب الستر فيما يوجب حـــدا . لقوله ـ عليـــه الصلاة والسلام ـ : « هلا سترت عليه بثوبك يا هزال »[2] .

هذه هي آراء جمهور الفقهاء في حكم أداء الشهادة على حدود الله ، وهي تشير الى استحباب الستر على المتهم بعدم أداء الشهادة عليه .

الراي المخالف وادلته :

ذهب بعض الفقهاء ـ منهم الامامية ـ الى وجوب الشهادة على الحدود . وذهب مالك الى كراهة الستر عليه[3] .

جاء في اللمعة الدمشقية[4] : « يجب اداؤها مع القدرة على الكفـاية اجماعا ، سواء استدعاه ابتداء ام لا على الاشهر ، الا مع خوف ضرر غير مستحق على الشاهد أو بعض المؤمنين » .

وقد استدل هؤلاء على ما ذهبـوا اليه بالنصوص المتوفرة من الكتاب والسنة ، مما ظاهرها وجوب أداء الشهادة .

---

(١) المصدر السابق ٨/١٧٧ .
(٢) انظر : البحر الزخار ٥/١٨ .
(٣) انظر : الشرح الكبير بهامش الدسوقي ٤/١٧٥ .
(٤) انظر : اللمعة الدمشقية ١٠/١٣٨ .

كقوله تعالى[1] : « ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه » •

ومثل ما رواه مسلم من حديث زيد بن خالد الجهني ، انه – صلى الله عليه وسلم – قال[2] : « الا اخبركم بخير الشهداء ؟ هو الذي يأتي بالشهادة قبل ان يسألها » •

الرد على أدلة المخالفين :

حمل جمهور الفقهاء هذه الأدلة على الشهادة في حقوق الأدميين • قال يحيى بن سعيد – شيخ الامام مالك – : المراد بها اذا كان عند الشاهد شهادة بحق لا يعلم به صاحب الحق فيأتي اليه فيخبره بها ، أو يموت صاحبها فيأتي الى ورثته فيخبرهم بان لهم عنده شهادة ، قال الصنعاني : وهذا أحسن الاجوبة[3] •

وقال الحافظ بن حجر : « جمع بين هذا الحديث والذي قبله – خير القرون قرني – بحمل الاولى على حقوق الله ، والثاني على حقوق الأدميين ، وحمل الاول على شاهد الزور ، والثاني على الشاهد على الشيء يؤدي شهادته ولا يمنع من اقامتها • أو الأول على الشهادة في الايمان كمن يقول : اشهد بالله ما كان كذا • ووجه كراهة ذلك : انه نظير الحلف وان كان صادقا ، وقد كره ، والثاني على ما عدا ذلك • أو الاول على الشهادة على المسلمين بأمر معيب كما يشهد أهل الاهواء على مخالفيهم : انهم من أهل النار ، والثاني على من استعد للأداء وهي امانة عنده • أو [illegible] على ما يعلم بها صاحبها فيكره التسرع الى ادائها ، والثاني على ما اذا كان صاحبها لا يعلم بها »[4] •

---

(١) سورة البقرة : ٢٨٣ •
(٢) انظر : ذخائر المواريث ١/٢٢١ •
(٣) انظر : سبل السلام ٤/١٨٥ •
(٤) انظر : التلخيص الحبير ٢/٤١٠ •

وقال النووي[1] ـ وهو بصدد شرح حديث مسلم الا اخبركم بخير الشهود ـ : « وليس في هذا الحديث مناقضة للحديث الاخر في ذم من يأتي بالشهادة قبل ان يستشهد في قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يشهدون ولا يستشهدون وقد تأول العلماء هذا تأويلات ، أصحها : تأويل أصحابنا ، انه محمول على من معه شهادة لآدمي عالم بها ، فيأتي فيشهد بها قبل ان تطلب منه » • ثم ذكر النووي تأويلات أخرى على نحو ما ذكره ابن حجر •

هذا هو موجز الكلام عن الضابط الاول من ضوابط الحكم بعقوبة الحد ، حيث اذنت الشريعة الاسلامية للشاهد ان يكتم شهادته ، بل اوحت اليه بان يرجح في نفسه عدم الشهادة عند تردده في ذلك ، فقطعت التردد بان اعلنت ان كتمان الشهادة في هذه الحالة مستحب •

فاذا أضفنا هـــذا الوازع الديني الى الوازع النفسي الذي يقضي بالامتناع عن الشهادة نظرا لما تؤدي اليه الشهادة من أثر حاسم في نفس المحدود وجسمه ، وان من سمات الطبع البشري السليم ان لا يقبل الانسان ابتداء على عمل من شأنه الحاق الاذى بآخرين من غير مصلحة تصيبه ، أو مغنم يرجوه ، أو ثواب يطمع فيه •

أقول : اذا انضم ذاك الوازع الديني النفسي ، فان المتهم ســيكون ـ حينئذ ـ في مأمن من توقيع العقوبة الحدية الصارمة التي سيكون البديل لها عقوبة تعزيرية تؤدب ولا توجع ، وتزجر ولا تشوه ، وتعلم ولا تؤلم •

الا اذا كان المتهم معروفا بالفساد والتهتك ، مشهورا بالعتو والخطورة ، مولعا بالاستهتار والظهور : فان عقوبة الحد ستكون لازمة : لوجوب أداء الشهادة عليه لما سببه للمجني عليه من اضرار ، ولمـا الحقـه بالمجتمع من مفاسد ، ولما تجرأ عليه من انتهاك لحدود الله •

---

(١) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/١٧ •

ومن هذه الحقيقة نجد ان الذين اقيمت عليهم عقوبات الحدود بناء على شهادة الشهود يكادون ينعدمون على مدى الحكم الاسلامي الطويل ، وان القلة الذين أصابتهم تلك العقوبة انما كانت اداتتهم بناء على اقرارهم على انفسهم بما ارتكبوا من آثام ، واعترافهم بذلك أمام القضاء طلبا للتطهر ، ورجاء في المغفرة ، وتقربا الى الله •

ولكن ما هو حكم الاقرار في هذه الجرائم ؟

هل ينسحب عليه حكم الشهادة من استحباب الستر وتسوية الامر بين العبد وربه بالتوبة الناصحة ، والعمل الصالح ، ورد الحقوق ، ام ان الاقرار بالذنب وطلب اقامة الحد أفضل عند الله وأتم للعبد ؟

حكم الاقرار بجرائم الحدود :

لا خلاف بين الفقهاء في أنه ليس واجباً على من ارتكب جريمة من جرائم الحدود ان يقر على نفسه بذلك ، وان كان الواجب عليه رد حقوق العباد كرد المال المسروق الى صاحبه •

وعلى هذا فان للجاني ان يتوب الى الله دون الرجوع الى الحاكم بالاقرار • غير ان الفقهاء اختلفوا اختلافا يسيرا في ايهما أفضل ؟ الاقرار أم الستر •

فذهب جمهور الفقهاء الى أفضلية الستر وعدم الاقرار •

اولا ـ رأي الشافعية :

قال الماوردي معبرا عن رأي الشافعية :

« والصحيح عندي ، ان ينظر : فان تاب منه فالمستحب له ان يكتمه ولا يقر به • لقول النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ[2] : « من أتى من هذه

---

(١) انظر : الحاوي الكبير ٨/١٢٤ •

(٢) من حديث عبادة بن الصامت عند مسلم • وقد ورد بألفاظ أخرى عند الحاكم في المستدرك ٤/٣٨٣ والبيهقي ٨/٣٣٠ ، وانظر شفاء الغليل هـ ١ ص : ٢٣٢ •

القاذورات شيئا فليستتر يستره الله ، فانه من يبد لنا صفحته نقم حد الله عليه » وان لم يتب فالاولى ان يقر به • لان في اقامة الحدود تكفيرا وتطهيرا وعلى هذا فان اظهار الخطيئة بالاقرار خلاف المستحب عند الشافعية •

ثانيا ـ رأي الحنفية :

ذهب الحنفية الى ما ذهب اليه الشافعية من استحباب الستر ، فقالوا : « هو مخير ، والستر أفضل • لأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لقن ما عزا الرجوع ، وسأله عن حاله سترا عليه لئلا يرجم ويشهر وكفى به قدوة ، وكذلك نقل عن الخلفاء »[1] •

ثالثا ـ رأي المالكية :

ذهب المالكية الى ان الستر واجب كما جاء ذلك على لسان الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير نقلا عن المواق ، حيث قال[2] : « ان ستر الانسان على نفسه وعلى غيره واجب ، وحينئذ فيكون ترك الرفع واجبا » •

رابعا ـ رأي الحنابلة :

ذهب الحنابلة الى ان الجاني مخير بين الستر والاقرار ، وليس الاقرار بأفضل من الستر ، الا ان عباراتهم تومىء الى انهم يميلون الى ان يستر الجاني على نفسه ولا يقر •

جاء في منتهى الارادات ما نصه : « ومن أتى حدا : ستر نفسه ، ولم يجب ـ ولم يسن ـ ان يقر به عند حاكم »[3] •

رأي المخالفين :

ذهب بعض الفقهاء ، منهم أبو حامد الاسفراييني من الشافعية ، وابن حزم من الظاهرية ، الى استحباب الاقرار وعدم الكتمان •

---

(١) انظر : الاختيار ٢/١٣٩ •

(٢) انظر : حاشية الدسوقي ٤/١٧٥ •

(٣) انظر : منتهى الارادات ٢/٤٦٠ •

فقال أبو حامد[1] : « الاقرار في حقوق الله تعالى ، كحد الزنا وقطع السرقة ، ان لم يتكرر منه ذلك ، ولا كان مشهورا به : فالمستحب له ان يقر به ولا يكتمه » .

اما ابن حزم فقد استدل على استحباب الاقرار وتفضيله على الستر بحديث عبادة بن الصامت عند البخاري : « ... ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب به فهو كفارة له ، ومن أصاب شيئا فستره الله فان أمره الى الله ، ان شاء عذبه وان شاء عفا عنه » فقال ابن حزم :[2]

« وبالضرورة ندري : ان يقين المغفرة أفضل من عذاب الآخرة ، واين عذاب الدنيا كلها من غمسه في النار ، فصح ان اعتراف المرء بذنبه عند الامام أفضل من الستر بيقين » .

الترجيح :

لا يخفى رجحان رأي القائلين بأفضلية الستر على رأي مخالفيهم . فان مسلك رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ مع من أقر عنده بالزنا والسرقة لا يدل على ما ذهب اليه ابن حزم بقدر ما يدل على مذهب الجمهور .

فقد ثبت انه ـ صلى الله عليه وسلم ـ رد المعترفين .

فقد جاء في حديث أبي هريرة ـ عند مسلم ، وصححه ـ : « ان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ اعرض عن المعترف مرات » ولم يكن ذلك الا ايثارا لجانب الستر على الجاني ، وصيانة لجسمه أملا في ان يسوى ما بينه وبين الله بالتوبة ، خاصة في حالة كون الجاني ممن لم يشتهر بالجرم ولا عرف بمنقصة .

---

(١) انظر : الحاوي ٨/١٢٤ .
(٢) انظر : المحلى ١١/١٥١ .

وقد ثبت ان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أوصى بالانكار لمن جاء مقرا على نفسه بسرقة شملة ، فقال : « ما اخاله سرق » •

بل انه امر جارية بالانكار حين رفعت اليه جارية سرقت ، فقال لها : « اسرقت ؟ قولي : لا »[1] •

وصح عن الامام علي رضي الله عنه انه قال : « اطردوا المعترفين »[2] •

اما ما استدل بـه ابن حزم فانه لا يدل على أفضلية الاقرار بحال ، غاية ما في الامر انه أشار الى انه مخير بين هذا وذاك ، وقد جاء الحديث بلفظ : يستره الله ، وفي لفظ آخر : بستر الله ، وفي كلا اللفظين دلالة على ان الله هو الذي ستره ، فاختيار الجاني لستر الله افضل من فضح نفسه ، كيف لا : والله ـ جلت قدرته يقول في الحديث القدسي : « سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم »[3] •

ومن هنـــا فان الرأي الثابت في الشريعة الاسلامية ، والراجح من مسلكها هو : انها تحبذ الستر من الجاني على نفسه ، والستر من الشهود عليه ، وعدم رفعه الى الامام ، عملا بقوله عليه الصلاة والسلام : « تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب »[4] •

وبذلك تنضبط جرائم الحدود تحت هذا الضابط الذي يجعل تطبيقها على الجناة محدودا ، والحكم بها على المجرمين معدودا ، وبذلك يتحقق الهدف من اعلانها في اصلاح المجتمع من غير ثمن يذكر ، ويتحقق الغرض من تشريعها في زجر الجناة بدون تطبيق فعلي •

---

(١) انظر : سبل السلام ٤/٣٢ ـ ٣٣ وانظر شفاء الغليل ج ٢ ص : ٢٣٥ •

(٢) انظر : الاختيار ٢/١٣٩ •

(٣) من حديث رواه ابن عمر متفق عليه : انظر المشكاة : ٣/٦٢ •

(٤) رواه أبو داود والنسائي ، انظر المشكاة : ٢/٢٩٢ •

ولكن قد تكون هناك دواع الى اعلان الجريمة ، ورفع المجرم الى القضاء ، كأن يكون الجرم سرقة مال لابد من تحصيله ، أو قذف رجل بريء ولابد من تأديب القاذف ، أو جريمة خلقية اشتهرت ولابد من زجر الزناة .

فما هو الضابط لعقوبات الحدود في هذه الحالة وبعد رفع الامر الى القضاء ؟

هنا تبرز الحاجة الى المرحلة الثانية من مراحل الضوابط العامة لعقوبات الحدود في الشريعة الاسلامية ، وهي مرحلة : تكييف الجريمة بشكل تخرج فيه عن جرائم الحدود لتندرج تحت عقوبات التعازير .

المطلب الثاني

تكييف الجريمة بما يجعل عقوبتها تعزيرا

اذا رفع امر جرائم الحدود الى القضاء لسبب من الاسباب ، كأن يمتنع السارق عن رد المال المسروق ، أو يشتهر أمر جريمة من جرائم الزنا بحيث لم يعد بالامكان سترها وكتمانها ، أو تعسف القاذف تعسفا عدوانيا اوقع بالمقذوف ضررا بينا اقتضى تأديبه وزجره ، أو ما شاكل ذلك من الحالات التي تعذر فيها استعمال الضابط الاول بستر الجاني وعدم رفعه :

فان الدور ـ في هذه الحالة ـ يأتي على الضابط الثاني لدرأ العقوبة الرئيسية حفظا لجسم الجاني من التشويه ما أمكن ، واكتفاء بالعقوبة التعزيرية التي قد تكون كافية في هذه الحالة أو تلك ، مع تحصيل حقوق المجني عليه من رد ماله ، أو رد كرامته ، أو تطبيب نفسه .

واللجوء الى هذا الضابط ليس مطلقا ، وانما هو منوط بدواعيه وأسبابه ، كأن يكون الجاني من ذوي الهيئات الذين يتحتم الستر عليهم

وتجب حمايتهم من تشويه في السمعة ، وسوء في الذكر ، وكفاءة في المجتمع •

ومن النماذج التاريخية على هذا المسلك ما فعله الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين شهد جماعة أبي بكرة على المغيرة بن شعبة بالزنا ، فأوحى لاحد الشهود ان يشهد بالكيفية التي لا تثبت معها عقوبة الزنا على المغيرة ، وذلك حين قال له :

ان وجهك ليس وجه من يفضح صاحبا من أصحاب رسول الله • فشهد هذا الشاهد الرابع بكيفية لا تكفي لاثبات جريمة الزنا على المغيرة ، حين وصف الحادثة دون ان يقطع بواقعة الزنا حتى قال : « ولا أدري ما وراء ذلك » فدرأ عمر الحد عن المغيرة[١] •

ويقول الفقهاء : والاولى للمقذوف ان يترك الخصومة والمطالبة بحد قاذفه[٢] •

واذا اسقط المطالبة بحد القاذف ، فلا مانع من ان يطالب بتعزيره بعد ان يكيف دعواه من دعوى قذف الى دعوى سب وشتم وما الى ذلك من الجرائم التي تستوجب العقاب تعزيرا •

ويعلل الكاساني ذلك بقوله : « لأن في المطالبة بالحد اشاعة للفاحشة ، وهو مندوب الى تركها ، امتثالا وعملا بقوله تعالى[٣] « وان تعفوا أقرب للتقوى » •

وليس هذا مطلوبا من المجني عليه فقط ، وانما هو مطلوب من القاضي أيضا • فقبل الحكم بالحد يستحسن له ان يوحي للمخاصم بالاقلاع عن

---

(١) انظر : شفاء الغليل : ٢٣٣ •
(٢) انظر : بدائع الصنائع : ٥٢/٧ •
(٣) سورة البقرة : ٢٣٧ •

تكييف دعواه بما يستوجب الحد .

قال الكاساني : ويستحسن للقاضي ان يقول قبل اتيان المقذوف بالبينة : اعرض عن هذا لأنه ندب الى الستر والعفو ، وكل ذلك حسن[1] .

وذهب الذين فضلوا الشهادة على الستر والكتمان في الجرائم التي فيها حقان ، حق لله وحق للآدمي كالسرقة اذا خيف فوات حق المسروق منه : الى انها تؤدي بحيث تحفظ على صاحب المال ماله دون ان تعرض السارق للقطع ، كأن يشهد الشاهد على الأخذ ، أي أخذ المال ، ولا يشهد على السرقة ، فيقول : اشهد بأن هذا أخذ مال فلان ، ولا يقول : سرقه . لأن في شهادته بهذا التكييف احياء لحق المسروق منه ، ودرءاً للقطع عن السارق[2] .

قال السرخسي[3] : « الستر مندوب اليه اذا رد السارق المتاع ، فان ابى ذلك ، وقال صاحب المتاع : اذاً يذهب مالي . وسعهما أن يشهدا : انه متاع هذا اخذه هذا من غير ان يذكرا السرقة . لانهما ندبا الى الستر عليه ، ونهيا عن كتمان الشهادة التي تتضمن ابطال حق المسلم ، فالطريق الذي يعتدل فيه : النظر الى الحالين ، وهو ان يشهد بلفظ الاخذ دون السرقة » .

لأن الشاهد على السرقة بين أمرين : القطع ، والضمان . والاول حق لله ، والثاني حق للعبد ، والستر الكلي ابطال لهما ، وفيه تضييع حق العبد ، فلا يجوز ، وبالاقدام على اظهار السرقة يترجح حق الغني على حق العبد المحتاج ، وهو لا يجوز . فتعين الشهادة على المال دون

---

(١) انظر : البدائع ٥٢/٧ .

(٢) انظر : شرح الكنز ٢٠٨/٤ .

(٣) انظر : المبسوط ١١١/٩ .

السرقة[1] .

ومن الضوابط بعد الترافع - أيضا - استحباب العفو عن الجاني ، فقد اجمع الفقهاء على ان العفو عن السارق يدرأ الحد عنه سواء كان ذلك قبل الترافع أو بعده وقبل الاثبات .

فقد روى النسائي وأبو داود عن عبدالله بن عمرو : ان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال[2] : « تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب » .

وروى الطبراني عن ابن مسعود - مرفوعا - قال : « تجاوزوا عن ذنب السخي فان الله يأخذ بيده عند عثرته » وقد قرر كثير من الفقهاء : انه يستحب للامام ان يطلب من المدعي التنازل عن دعواه ، أو عدم رفعها الى القضاء ، وهو نوع احتيال . لانه لم يثبت عنده بعد[4] .

وقال ابن حزم - على تشدده في هذا المجال[5] : « الحد لا يجب الا بعد بلوغه الى الامام وصحته عنده ، فاذا كان الامر كذلك : فالترك لطلب صاحبه قبل ذلك مباح . لانه لم يجب عليه فيما فعل حد بعد . والاحب الينا - دون ان يفتى به - ان يعفى عنه ما كان وهلة ومستورا » .

المطلب الثالث

درء الحد بالشبهة

اذا تجاوزت الجريمة الضابط الاول فلم يتيسر لها الستر وعدم الرفع الى القضاء ، ثم تجاوزت الضابط الثاني فلم يتحقق تكييف الدعوى عليها

---

(١) انظر : شرح العناية بهامش الفتح ٦/٣ .

(٢) اخرجه الحاكم في المستدرك ٣٤٨/٤ وصححه .

(٣) انظر : نيل الاوطار ٣١١/٧ .

(٤) انظر : المبسوط ١١/٧ .

(٥) انظر : المحلى ١٥٣/١١ .

بما يجعل عقوبتها تعزيرية لا حدية ، فان الدور يأتي بعد ذلك على الضابط الثالث ، وهو درء العقوبة الحدية بالشبهة المسقطة للحد ، وبذلك نكون قد اقمنا حاجزا ثالثا بين عقوبات الحدود وبين الحكم بها ما أمكن .

تعريف الشبهة :

الشبهة - لغـة - : الالتباس ، وسميت كذلك . لانها تشبه الحق وليست حقا .

وقد عرفها الفقهاء بأنها : ما يشبه الثابت وليس بثابت[1] . أي انها تشبه الثابت من حيث أثره في دفع عقوبة الحد ، ولا تشبهه في نفي الجريمة أصلا ، كل ما هناك : انها تخرج من حيز جرائم الحدود الى حيز جرائم التعازير ، معنى ذلك : ان الجريمة ثابتة مع الشبهة ، الا انها لم تعد صالحة لترتب الحكم بالعقوبة الحدية عليها ، احتياطا لتحقيق العدل ورفع الظلم ما امكن[2] .

حكم درأ الحد بالشبهة :

ذلك جمهور الفقهاء - عدا الظاهرية - الى ان الحد يسقط بالشبهة .
قال العز بن عبدالسلام[3] : « وانما غلب درء الحد مع تحقق الشبهة . لأن المصلحة العظمى في استيفاء الانسان لعبادة الديان . والحدود : أسباب محظرة ، فلا تثبت الا عند كمال المفسدة وتمحضها » .

ونظرية الشبهة تتمشى مع نظرة الشريعة الاسلامية ومسلكها في عقوبات الحدود التي تتلخص في ان القصد منهـا : ان تكون شريعة الحد قائمة ، والتنفيذ القليل منها صالحا لانزال النكال بالمجرمين ، أو بمن يكون بصدد الجريمـة .

---

(١) انظر : فتح القدير ٤/١٢١ .
(٢) انظر : السرقة للدكتور أحمد الكبيسي ص ٣١٣ .
(٣) انظر : قواعد الاحكام ٢/١٦١ .

وقد استدل جمهور الفقهاء على شرعية مبدأ الاخذ بالشبهة بحديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال[1] : « ادرأوا الحدود بالشبهات » •

كما استدلوا بحديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ انه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال[2] : « ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فان كان له مخرج فخلوا سبيله ، فان الامام ان يخطىء في العفو خير من ان يخطىء في العقوبة » •

واستدلوا ـ أيضا ـ بحديث أبي هريرة رضي الله عنه ـ عند ابن ماجه انه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال[3] : « ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا » •

وأصح ما في هذا الباب ، حديث ابن مسعود[4] : « ادرأوا الحدود بالشبهات ، ادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم » •

هذه هي جملة النصوص من السنة المشرفة التي تدل على درء الحد بالشبهة ، وهي وان كان في بعض طرقها مقال : « الا ان بعضها يقوى بعضا ، فتصلح بعد ذلك للاحتجاج على مشروعية درء الحد بالشبهة المحتملة » •

وبهذا أخذ جمهور الفقهاء ـ كما قلنا ـ ما عدا الظاهرية الذين عبر

---

(١) اخرجه الدارقطني • وفيه المختار بن نافع ، قال البخاري : هو منكر الحديث • انظر : الدارقطني ٢/ ٣٢٤ •

(٢) اخرجه الترمذي ، وقال : روى موقوفا ، واخرجه الحاكم • انظر : الترمذي ١/ ١٨٣ والمستدرك ٤/ ٣٨٤ ومشكاة المصابيح : ٢/ ٢٩٢ •

(٣) انظر : سنن ابن ماجه ٢/ ٨٥٠ • وقال ابن حجر في الزوائد : في اسناده ابراهيم بن الفضل المخزومي ، ضعفه أحمد والبخاري وغيرهما •

(٤) رواه عبدالرزاق في مصنفه • انظر : نيل الاوطار ٢/ ٢٧٢ •

ابن حزم عن رأيهم : بان هـذه القاعدة لو طبقت لأدى ذلك الى ابطـال الحدود جملة • لان كل أحد يستطيع ان يدرأ كل حد فلا يقيمه •

ويقول[1] : « فليس لأحد ان يقول في شيء يريد ان يسقط بـه حدا : هذا شبهة ، الا كان لغيره ان يقول : ليس هذا بشبهة ، ومثل هذا لا يحل استعماله في دين الله ، ان لم يأت به قرآن أو سنة صحيحة » •

وليست حجة ابن حزم هذه شديدة الاقناع ، لانه لا يلزم من عدم بيان الشبهة في الاخبار المروية ، عـدم جواز العمل بهـا ، ولان تقدير الشبهة ، مرده الى نظر الحاكم في القوة والضعف ، والتوفر وعدمه ، فما يكون شبهة لسارق أو لزان أو لشارب في زمان ومكان قد لا تكون كذلك لآخـرين في زمان ومكان آخرين ، ويختلف ذلك باختـلاف الظـروف والاحوال • فالشبهة في زمن الفوضى والفساد ـ مثلا ـ أقوى منها في زمن الاستقرار والصلاح ، وهكذا وسواء كان الذين رأوا ان هذه الشبهة أو تلك : قوية أو ضعيفة ، فانهم قد اتفقوا جميعا على ان التحقيق في مظان الشبه وصورها موضع بحث واجتهاد •

ثم ان تتبع فعله ـ عليـه الصلاة والسلام ـ في هـذا الشأن يقطع في المسألة على الوجه الذي ذهب اليه الجمهور •

فقد ثبت انه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال لسارق الشملة : « ما اخاله سرق » وقوله لآخر : « اسرقت ؟ قل : لا » وقوله للزاني « لعلك قبلت ، لعلك لامست » مع اصرار الجاني على الاقرار بجريمته • فلم يكن لذلك من سبب أو داع الا الرغبة في درء الحد عنه •

فدل ذلك على ان الحد يحتال لدرئه ولا يحتال لاثباته ، بدليل ان هذه الاستفسارات من رسول الله كانت بعد اقرار الجاني بجريمته واصراره

---

(١) انظر : المحلى ١١/١٥٣ •

على طلب اقامة الحد[1] •

وبهذا يكون درء الحد بالشبهة مقطوعا بثبوته من جهة الشرع ، فكان الشك فيه شكا في ضروري فلا يلتفت الى قائله •

وقد تلمس أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ هـذا المعنى فقال ـ فيما رواه ابن أبي شيبة عن ابراهيم النخعي ـ : « لان أخطىء في الحدود بالشبهات ، احب الي من ان اقيمها بالشبهات »[2] •

انواع الشبهة :

لما كان المرجع في الشبهة الى اجتهاد الحاكم في أغلب الاحيان ، ولما كانت الشبهة تختلف باختلاف الحدود والزمان والمكان والاحوال : لم يهتم أكثر الفقهاء بتقسيم الشبهة وبيان أنواعها المختلفة ، وانما تعرضوا لها واحدة واحدة بصفة عامة كلما احتاج الامر الى ذلك •

ومع هذا فان كتب الشافعية والحنفية لم تعدم شيئا من التقسيم والنظر في الشبهات •

ففي بعض كتب الشافعية نجدهم قد قسموا الشبهة الى ثلاثة أنواع[3] :

الاول ـ الشبهة في المحل :

كمن يطأ زوجته في دبرها ، وكمن يسرق مالا له فيه شركة •

الثاني ـ الشبهة في الفاعل :

كمن يطأ امرأة زفت اليه على انها زوجته تبين انها أجنبية ، وكأن يسرق الأب من مال ابنه •

---

(١) انظر : السرقة للدكتور أحمد الكبيسي ص ٣١٥ • وراجع في تخريج الاحاديث ما سبق : ص ١٨ •

(٢) المصدر السابق ص ٣١٦ •

(٣) انظر : الاشباه والنظائر للسيوطى ص ١٢٣ واسنى المطالب ١٢٦/٤ •

الثالث ـ الشبهة في الطريق :

وهي ناتجة عن الاشتباه في حل الفعل وحرمته ، ويسمى هذا النوع ـ أيضا ـ شبهة الدليل • كمن يدخل بامرأة تزوجها بلا ولي وهي دون البلوغ ، أو بلا شهود ، أو بنكاح المتعة : فالقياس عند الشافعية ان يقام عليه الحد ، الا انه يدرأ عنه لشبهة الدليل •

اما الحنفية : فانهم يقسمون الشبهة الى قسمين[1] :

الاول : الشبهة في الفعل • ويسمونها : شبهة اشتباه ، أو شبهة مشابهة وهي معتبرة في حق من اشتبه عليه الفعل دون من لم يشتبه عليه •

الثاني : الشبهة في المحل ، ويسمونها : الشبهة الحكمية ، أو شبهة الملك •

وللعز بن عبدالسلام تقسيم للشبهة قريب مما مضى ذكره على النحو التالي : قال[2] : « الشبهات دارئة للحدود ، وهي ثلاثة :

احدها : في الفاعل • وهو ظنه حل الوطأ اذا وطىء امرأة يظنها زوجته أو مملوكته •

الثانية : شبهة في الموطوءة ، كوطء الشركاء الجارية المشتركة •

الثالثة : في السبب المبيح للوطء ، كالنكاح المختلف في صحته » •

ثم ان الشبهات تتنوع الى شبهة قوية ، وأخرى ضعيفة ، والاصل : ان يندرىء الحد بالشبهة القوية ولا يندرىء بالشبهة الضعيفة ، غير أن القوة والضعف في الشبهات أمر تقديري ، مرده الى الاجتهاد والنظر ، وليس له ضابط محدد ، فما يكون شبهة قوية عند بعض الفقهاء قد لا يكون كذلك عند آخرين •

ومن الامثلة على ذلك : سرقة الابن من مال أبيه • فقد اعتبرها المالكية

---

(١) انظر : فتح القدير ٤/١٤٠ ـ ١٤١ •

(٢) انظر : قواعد الاحكام ٢/١٦٠ وراجع الاشباه والنظائر للسيوطي : ١٢٣ •

شبهة ضعيفة فلم يدرأوا بها الحد عن الابن السارق ، في حين لاحظ فقهاء الشافعية ان الشبهة هنا قوية ، درأوا بها الحد[1] •

وهذا الاختلاف في وجهات النظر في هذه المسألة أمر مقبول في طبيعة الفقه الاسلامي ، وهو مسلك مشروع في درء الحد بأي شبهة من الشبهات التي اعتبرها الفقهاء •

أثر درء الحد بالشبهة :

تختلف النتائج التي تترتب على الاخذ بقاعدة : « درء الحد بالشبهة » • ففي بعض الاحيان يؤدي تطبيق القاعدة الى تبرئة المتهم من الجريمة المنسوبة اليه ، فلا يعاقب ـ بعدئذ ـ بحد ولا تعزير ، وفي بعض الاحيان يترتب عليها درء العقوبة الحدية ، واحلال عقوبة تعزيرية أخرى محلها •

ويبرأ المتهم من الجريمة في حالة كون الشبهة قائمة في ركن من أركان الجريمة •

فمن أخذ مالا ظانا انه ماله ثم تبين انه مال الغير ، أو من وطيء امرأة ظانا منه انها زوجته ثم تبين انها أجنبية : لا عقاب عليه بحد ولا تعزير لانعدام ركن القصد الجنائي في جريمته •

وكذلك يبرأ المتهم مما نسب اليه اذا كانت الشبهة في طرق الاثبات كأن يشهد الشهود على رجل يجن ويفيق بانه سرق ، ثم لم تكن الشهادة قاطعة على ان سرقته كانت حال افاقته •

اما فيما عدا ذلك : فان درء الحد يترتب عليه احلال عقوبة تعزيرية أخرى محله •

وذلك لما اخرجه الدارقطني من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، انه ـ صلى الله عليه وسلم ـ سئل عن حريسة الجبل ، فقال :

---

(١) انظر : شرح الخرشي ٨/٩٦ والمهذب ٢/٢٨١ •

« يضرب ضربات ويضعف عليه الغرم » وقال : « اذا كان من المراح فبلغ ثمن المجن ، ففيه القطع ، فاذا كان دون ذلك ، ضرب ضربات واضعف عليه الغرم » وسئل عن الثمر في اكمامها ، فقال : « يضرب ضربات ويضعف عليه الغرم »(١) .

وبعد : فهذه هي أهم الضوابط العامة في عقوبات الحدود قبل الحكم بها عرضناها على شيء من الايجاز يفي بالغرض من هذا البحث الموجز ، وهو اعطاء فكرة واضحة عن مسلك الشريعة الاسلامية في الحكم بهذه العقوبات الرادعة ، والغرض من تشريعها ، وضوابط الحكم بها .

نأتي بعد ذلك الى الضوابط الخاصة بكل جريمة من جرائم الحدود نتكلم عنها بين تفصيل وايجاز ، مكتفين بالكلام عن ثلاث جرائم منها هي الزنا ، والسرقة ، والقذف .



(١) انظر : المشكاة ٢/٢٩٨ . وحريسة الجبل : الدابة ترعى في الجبل . والمراح : ما تأوى اليه النعم ، والمجن : الترس .

المبحث الثاني

الضوابط الخاصة ببعض العقوبات

بعد ان استعرضنا الضوابط العامة للحكم بعقوبات الحدود ، وبعد ان بينا : كيف ان تلك الضوابط تحكم تلك العقوبات بالشكل الذي يحقق الغرض المقصود من تشريعها ، وبنفس الوقت تجعل المتهمين في مأمن من الظلم والخطأ والاسراف .

بعد ذلك يأتي الكلام عن الضوابط الخاصة بكل جريمة من جرائم الحدود على حدة . وبذلك يتبين مدى ما وصلت اليه الدقة التشريعية في هذا المجال كما بلغت في غيره ، وعندما نتدبر جانبا من التشريع الجنائي في نطاق جرائم الحدود : فان أول ما يطالعنا هو شدة القيود التي قيدت الشريعة الاسلامية بها الحكم بتلك العقوبات القاسية وبذلك يظهر جليا : ان لا مجال للخطأ أو الظلم في توقيع تلك العقوبات .

حتى ليخيل للقارىء بعد ذلك ان عقوبات الحدود انما شرعت للزجر أكثر مما شرعت للتنفيذ ، نظرا لمتانة سياج الشروط الذي يحيط بتلك الجرائم لكي تكون عقوباتها قابلة للتنفيذ .

وعندما تنفذ تلك العقوبات ، فان هذا يعني : ان المجرم من العتو والخطورة بالمكان الذي يجعل ايقاع العقاب عليه ضرورة لازمة لأمن الامة ومصلحتها ، وحقا من حقوقها في الدفاع الشرعي عن مصالحها التي عنيت الشريعة الاسلامية بالدفاع عنها والحفاظ عليها .

وسوف نبدأ في بحثنا هذا استعراض الضوابط الخاصة بجريمة السرقة ، بشيء من التفصيل وهي مثال للضوابط الخاصة في بقية جرائم الحدود ، فما يقال في هذه الجريمة يقال في بقية الجرائم الحدية ، من حيث اشتراط توفر جميع الشروط الخاصة بكل خطوة من خطوات هذه

الجريمة ابتداء من الشروع وحتى ساعة تنفيذ الحكم •

واقتصارنا في التفصيل في البحث على هذه الجريمة يرجع الى سببين :

احدهما : أن هـذه الجريمة من أخطر جرائم الحدود التي تصيب الأمة بشرورها وآثارها الفتاكة ، خاصة وان حق العبد في هذه الجرائم غالب على حق الله •

الثاني : ان عقوبة هـذه الجريمة تفوق كل العقوبات الحسدية الاخرى قسوة على النفس ، وتشويها للجسم ، وسلاما للوجدان ، ومن هنا لزم ان نبين للقارىء المعاصر قوة الضمان من ان لا توقع على الجاني خطأ ، أو ظلما ، بل لابد من وصول الجريمـة الى ذروة الفسـاد الاجتماعي الذي لا يتحقق الا بعد عبور السرقة أنهارا وبحارا من الشروط المتنوعة •

بعد ذلك : سنستعرض بايجاز أهم الشروط التي تنفرد بها جريمتا القذف والزنا مما لا يوجد مثلها في جريمة السرقة •

المطلب الاول

ضوابط الحكم الخاصة بجريمة السرقة

تعرضت عقوبة السرقة لحملة ظالمة ، وتشنيع متعمد مدروس ، بحجة ان قطع اليد على سرقة شيء من المال يتضمن قسوة شديدة تهـون الى جانبها الجريمة نفسها •

وقد تعمد هؤلاء ان يتغافلوا عما تحققه هذه العقوبة ـ اذا ما تمت الجريمة التي يصعب تمامها ـ من رحمـة بالناس والمجتمع ، ومن خلو البيئة من هذه الجريمة الخطيرة بمجـرد اعلان هـذه العقوبة السماوية الرادعـة •

هذا : اضافة الى ان الفقهاء قد ضيقوا من دائرة السرقات التي تقطع

فيها الايدي الى الحد الذي : يقربها من العدم ، نظرا لكثرة ما وضعوه من قيود وشروط استنباطا من قواعد الشريعة الاسلامية وأصولها •

وليس من السهل ان تتوفر تلك الشروط والقيود في سارق لكي تقطع يده • اما اذا توفرت في سارق واحد ، فانه لمن الضروري ان نعلم ان هذا السارق ـ حينئذ ـ من البشاعة والقسوة بحيث لا يكون في قطع يده أي معنى من معاني الغرابة •

والشروط والقيود التي وضعتها الشريعة الاسلامية لعقوبة السرقة تتصل بأركان الجريمة وبطرق اثباتها •

النوع الاول : الشروط المتعلقة بأركان الجريمة

لكي يكون أخذ مال الغير سرقة تتم بـه الجريمة الى الحد الذي يستوجب قطع يد السارق : لابد ان تتحقق فيه الشروط التالية :

١ ـ شروط الركن الاول للسرقة : « اخذ مال الغير خفية »

الشرط الاول : هتك الحرز

لا يكون أخذ مال الغير سرقة الا اذا كان ناتجا عن هتك حرز[١] ذلك المال ، كأن يفتح الآخذ اغلاق دار عنوة ، ويدخل اليه من بابه ، أو ان ينقب في جدار الحرز أو سطحه حتى يدخل اليه ، أو ان يتسور اليه بسلم أو آلة ينصبها •

فاذا فعل اللص ذلك وأخذ المال ، كان أخذه ـ حينئذ ـ سرقة بالمعنى التام للجريمة عند هذا الحد[٢] ، وحينئذ يقتضي توفر الشرط التالي • اما اذا وجد الباب مفتوحا ودخل منه الى البيت وأخذ المال : فلا يكون

(١) الحرز ـ لغة ـ : الموضع الحصين ، وفي الاصطلاح هو : المكان المعد لحفظ المال •

(٢) انظر : المهـذب ٢/٢٧٩ المغني لابن قدامة ٩/٩٣ المدونة ٤/٤١٥ والسرقة للدكتور أحمد الكبيسي ص ٥٨ وما بعدها •

فعله هـذا داخلا ضمن نطـاق الفعل المكون لجريمة السرقة التي تعاقب بقطع اليد ، وانما يدخل تحت جرائم التعازير التي يوكل أمر تحـديد العقاب عليها الى اجتهاد الحاكم ، من حبس أو غرامة أو ما شاكل ذلك من العقوبات المألوفة اليوم في قوانين العقوبات ولا أثر ــ بعد ذلك ــ لتوفر بقية الشروط •

الشرط الثاني : أخذ المال واخراجه من الحرز :

اذا دخل اللص الى الحـرز بالشكل الذي تكلمنا عنـه في الشرط السابق فان الفعل لا يكون متمما لركن السرقة الا اذا خرج به من الحرز بعد أخذه ، فان فعل ذلك : بان أخذه وخرج به بنفسه : كان فعله سرقة بالمعنى الذي يستوجب قطع اليد ، واقتضى حينئذ توفر بقية الشروط •

ويتحقق معنى الاخراج من الحرز ، باخراج المال عن ان يكـون محرزا ، وذلك بنقله من موضع احرازه ، ولا يقتصر ذلك على اخراجه من البيت أو المخزن أو ما أشبه • بل ان المال لو كان في مسجد أو شارع ومعه من يلاحظه ، فأخذه انسان ، وفصله عن عين صاحبه : فانه يكون مخرجا للمال من حرزه •

وباخراج المال من الحرز يكون اللص قد خطا خطوة أخرى نحـو تمام جريمة السرقة التي تقطع بها الايدي ، واقتضى ذلك : النظر الى بقية الخطوات والشروط[١] •

اما اذا هتك اللص الحرز ، ثم أخذ المال ، الا انه لم يستطع الخروج به من الحرز ، بان ضبط قبل الخروج من البيت ، أو قبل ان يغيب عن عين حافظه في الشارع أو في المسجد ، فان الجريمة حينئذ تخرج عن نطاق

---

(١) انظر : المبسوط للسرخسي ٧/١٤٧ ، المحلى : ١١/٢٣٧ ، فتح القدير ٤/٢٤٥ •

جرائم الحدود ، وتدخل تحت نطاق جرائم التعازير يرتب عليها القاضي ما يراه من العقوبات غير القطع من حبس أو نحوه • لان تمام الفعل المكون لجريمة السرقة انما هو باخراج المال من الحرز ، فمقصود السارق لا يتم الا به ، وقبل تمام الفعل لا تتم الجريمة الموجبة لقطع اليد[1] ، وحينئذ لا قيمة لبقية الشروط في تمام الجريمة •

اما اذا هتك اللص الحرز أولا ، ثم أخذ المال ثانيا ، ثم خرج به من حرز ثالثا ، نظرنا الى تحقيق الشرط التالي ، وهو :

الشرط الثالث : الخفيـة :

ان هتك الحرز ، ثم أخذ المال ، ثم الخروج به من حرزه لا تكون أفعالا متممة لجريمة السرقة بالمعنى الذي يعاقب بقطع اليد ، الا اذا تم ذلك كله على وجه الخفية[2] •

ومعناها : ان يتم ذلك كله دون علم المأخوذ منه ، وبلا رضاه ، أما اذا حصل شيء من ذلك بحضور المأخوذ منه أو برضاه • كان يدخل الحرز بأذنه فيأخذ المال بدونه ، أو يدخل الحرز خفية الا انه يأخذ المال برضاه ، فان الفعل لا يكون سرقة تامة ، وانما يدخل في معنى الاختلاس ، أو النشل ، أو النهب ، أو الغصب ، مما يندرج تحت نوع العقوبات

---

(١) الدكتور أحمد الكبيسي ، المصدر السابق ص ٣٦ •

(٢) ذهب زفر ـ من الحنفية ـ الى اشتراط ان يخرج به بنفسه من الحرز ، فان رماه خارج الحرز ، ثم خرج وأخذه فان فعله لا يتم فعل السرقة • خلافا لجمهور الفقهاء الذين سووا بين الامرين في تمام الفعل المكون لجريمة السرقة • راجع المبسوط ١٤٨/٩ ، وبدائع الصنائع ٦٥/٧ •

(٣) انظر طلبة الطلبة ص ٨٤ ، وراجع عكس هذا في تفسير النصوص للدكتور أديب صالح ص ١٥٢ •

التعزيرية ، ومن هنا لا يدخل تحت هذه العقوبة أخذ مال الغير على أحد الوجوه التالية :

أولا ـ الطرار : وهو النشال الذي يسرق الناس في يقظتهم بنوع من المهارة وخفة اليد • ولما كان الطرار يأخذ مال الغير باسلوب لم يتضح فيه شرط الخفية وضوحه في السارق المطلق : فقد دعا ذلك بعض الفقهاء الى النظر فيه نظرا خاصا ، حيث اخرجوه ـ في بعض صوره ـ عن حيز السرقة التامة الموجبة للقطع وأدخلوه ضمن العقوبات التعزيرية كما هو في القوانين الوضعية[1] •

ثانيا : الخائن ـ وهو الذي يستولي على ما في يده من مال الغير المؤتمن عليه بطريق العارية أو الوديعة أو ما أشبه ذلك[2] •

فقد ذهب جمهور الفقهاء الى انه ليس سارقا بالمعنى التام الموجب لقطع اليد ، نظرا لنقصان معنى الخفية في أخذه ، اضافة الى ان الخائن لا يهتك حرزا ، ولا يخرج منه ، وبانتفاء ذلك تنتفي العقوبة الموضوعة على السرقة التامة ، ويعاقب بعقوبة تعزيرية كما هو الحال في القوانين الجنائية ، أو بحسب ما يراه الحاكم[3] •

ويدل على هذا حديث جابر عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : « ليس على خائن ، ولا مختلس ، ولا منتهب قطع »[4] •

ثالثا : المختلس ـ وهو الذي يأخذ المال عيانا معتمدا على السرعة في

---

(١) انظر تفصيل ذلك في مبسوط السرخسي ١٦١/٩ •

(٢) انظر : الروض النضير ٢٣٢/٤ •

(٣) انظر : شرح المنهاج ١٩٤/٤ ، المدونة ٤١٧/٤ ، فتح القدير ٢٣٣/٤ •

(٤) رواه أحمد والاربعة وصححه ابن حبان ، انظر : نصب الراية ٣٦٤/٣ •

الهرب • وفي حكمه : المنتهب ، والمغتصب ، وهما : اللذان يأخذان المال علانية اعتمادا على القوة والغلبة •

وقد نظر الفقهاء في أمر هؤلاء ، فوجدوا ان أخذهم لمال الغير يقع علانية ، وبالعلانية ينتفي شرط الخفية الذي لا يكون الآخذ سارقا الا به •

وعلى هذا : فلا قطع على واحد من هؤلاء لانتفاء شرط الخفية في أخذهم ، يعاقبون بعقوبات تعزيرية حسبما يراه الحاكم[1] ، ولا أثر بعد ذلك لتحقق بقية الشروط •

هـذا هو الشرط الثالث الذي يجب تحققه ليكون (الاخذ) فعـلا مكونا لجريمة السرقة بالمعنى الذي يستوجب قطع يد السارق • فاذا توفر ذلك ، بان هتك انسان الحرز ، ثم أخذ المال ، ثم خرج به من حرزه ، وقد تم كل ذلك على وجـه الخفية ، اقتضى تمـام الفعل المكون لجريمة السرقة ان يتحقق الشرط الرابع لتمام الفعل ، وهو كما يلي :

الشرط الرابع : القصد الجنائي :

وهو ان يأخذ مالا مملوكا للغير بقصد تملكه دون علم المأخوذ منه ، ودون رضاه •

واشتراط القصد الجنائي لازم لوصف الجريمة • لانها بدونه ليست كذلك ، وعلى هذا فان من يأخذ مالا على اعتقاد انه مباح أو متروك لا صاحب له في ظنه : فان فعله لا يكون مكونا لجريمة السرقة التامة التي تستوجب القطـع •

ومن هذا القبيل : من يأخذ شيئا دون ان يقصد تملكه ، كان يأخذه

---

(١) انظر : المبسوط ٩/١٦٠ شرح المحلي على المنهاج ٤/١٩٤ ، شرح الخرشي ٨/١٠١ ، والمغني لابن قدامة ٩/٧٩ ، مراتب الاجماع لابن حزم ص ١٣٦ ، البحر الزخار ٥/١٧٢ من لا يحضره الفقيه ٤/٤٦ •

ليستعمله ويرده الى صاحبه اذا دلت القرائن على ذلك ، أو يأخذه معتقدا ان مالكه يرضى بأخذه لو علم ، كأن تكون بينهما خلطة أو علاقة ترجح ذلك فالاخذ في هذه الاحوال وما شابهها ليس فعلا مكونا لجريمة السرقة التامة • لانعدام القصد الجنائي •

وعند استعراض نصوص الفقهاء في هذه المسألة : نخرج بالنتائج التالية[1] :

أولا : « القصد الجنائي » شرط لتمام الفعل المكون لجريمة السرقة ، وبدونه لا يكون الفعل سرقة بالمعنى الذي نقطع به يد السارق •

ثانيا : كما يجب تعلق القصد بالفعل ابتداء ، فانه يجب ان يتعلق بالمال المأخوذ • فاذا لم يكن المال المأخوذ هو المقصود بالسرقة ، وانما كان تابعا لمقصود لا قطع بسرقته : فلا يكون الفعل مكونا لجريمة السرقة التامة • لانتفاء القصد ، كمن يسرق كلبا ثم وجد عليه قلادة ثمينة وثبت انه لم يكن يعرف قيمتها ، ولم يقصد الى سرقتها ، وانما جاءت تبعا للمقصود ، وهكذا •

ثالثا : يجب ان يكون القصد الجنائي مصاحبا للفعل المكون لجريمة السرقة ابتداء ، فان تأخر عنه : خرج الفعل عن معنى السرقة الى معنى الخيانة ، كما لو استعار شيئا على نية رده ، ثم بدا له ان يستولي عليه •

رابعا : الجهل بكون المال المأخوذ يبلغ نصابا لا ينفي توفر القصد الجنائي ، فلا يخرج الفعل ـ حينئذ ـ عن كونه سرقة ، وذلك لانه لما قصد سرقة ما ظنه دون النصاب : كان قصده الى سرقة النصاب أشد توفرا لو علم بوجوده •

---

(١) راجع الدكتور أحمد الكبيسي ، المصدر السابق ص ٩٢ـ٩٩ •

الشرط الخامس : ان لا يشترك جماعة بأخذ ما دون النصاب :

اذا كان اللصوص جماعة اشتركوا بهتك الحرز ، ثم اشتركوا بدخوله فان لهم ثلاث حالات .

الحالة الاولى : ان يشتركوا جميعا في أخذ المال وفي اخراجه من حرزه وكان ما خرجوه نصابا ، الا ان حصة كل واحد منهم كانت دون النصاب .

فقد ذهب الشافعية والحنفية الى ان فعلهم لا يكون فعلا متمما لجريمة السرقة التامة . وهو مذهب سفيان الثوري واسحاق ، ورجحه ابن قدامة وقال : « هذا القول احب الي »[1] .

وعلى هذا فلا يقطع المشتركون في هذه الحالة ، الا اذا بلغ ما أخذه كل واحد منهم نصابا ، فلما لم يبلغ ذلك : فلا قطع عليهم ، كما هو الحال لو انفرد احدهم بالاخذ وأخذ ما دون النصاب .

الحالة الثانية : ان يأخذ كل واحد منهم نصابا ، فعليهم القطع جميعا بالاتفاق .

الحالة الثالثة : ان يأخذ بعضهم أكثر من نصاب ، ويأخذ البعض الآخر أقل من نصاب ، بحيث لو جمع وقسم عليهم لبلغت حصة كل واحد نصابا .

فقد ذهب الشافعي ومالك الى ان من أخذ النصاب يقطع ، ومن لم يبلغ ما أخذه نصابا لا يقطع حتى ولو كانت حصته بعد القسمة تبلغ نصابا[2] .

---

(١) انظر : حلية العلماء للقفال الشاشي ص ٣٨٣ ، مغني المحتاج ٤/١٦٠ ، فتح القدير ٤/٢٤٣٣ ، المغني لابن قدامة ٩/١١٨ .

(٢) انظر : شرح الوجيز ١٤/٢٠٩ ، شرح الخرشي ٨/١٠٠ .

وهذا الرأي مبنى على الاخذ بعين الاعتبار انفراد كل واحد بالاخذ ، فرتب الحكم على مدى المسؤولية التي صدرت من كل واحد منهم في تحقيق الاخذ المتمم للفعل المكون لجريمة السرقة •

في الوقت الذي ذهب فقهاء آخرون كالحنفية والحنابلة الى اشراكهم جميعا في المسؤولية ، وبناء فعل بعض على بعض ، وبهذا حكموا بكونهم سراقا حتى من أخذ منهم دون النصاب[1] •

الشرط السادس : ان لا يشترك جماعة بالاخذ وينفرد بعضهم بالاخراج

اذا اشترك ثلاثة مثلا بهتك الحرز ، وأخذ النصاب ، الا ان الذي اخرج المال من الحرز بعضهم دون البعض الآخر •

فقد ذهب مالك ، والشافعي ، وزفر — من الحنفية : الى ان الفعل المكون لجريمة السرقة يتحقق ممن أخذ واخرج دون من اخذ ولم يخرج ، وعلى هذا فلا قطع على من لم يشارك في اخراج المال من حرزه •

وقد رجح هذا : ابن المنذر وأبو ثور[2] •

وقد قال هؤلاء في توجيه ما ذهبوا اليه : ان المعين على فعل السرقة ولم يخرج المال ، كالمعين على القتل ولم يباشره ، وكالمعين على الزنا ولم يباشره ، فلما كان المعين في هاتين الحالتين لا يعاقب عقوبة المباشر ، فكذلك المعين على السرقة ولم يباشرها •

الشرط السابع : ان لا يكون بعض الشركاء ناقص الاهلية

اذا اشترك جماعة من اللصوص بهتك الحرز ، ثم بأخذ المال ، ثم باخراج نصاب القطع ، الا ان بعضهم ناقص الاهلية كالصبي والمجنون ، أو

---

(١) انظر : المغني ٩/١٢٠ ، شرح الكنز ٣/٢١٤ •

(٢) انظر : الاشراف للقاضي عبدالوهاب ١/٢٧٢ ، وشرح الكنز ٣/٢١٤ ، والاشراف لابن المنذر ج ٣ •

ممن لا تكون مسؤوليته كاملة في هذا المجال ، كما لو كان فيهم ابن المجني عليه أو أبوه أو شريكه : فقد ذهب الحنفية ـ في المشهور عنهم ـ والحنابلة ، في أصح الوجهين عندهم ، الى ان فعلهم جميعا لا يكون مكونا لجريمة السرقة التامة التي توجب القطع .

ووجهوا رأيهم هذا بـ : ان السرقة واحدة ، وقد حصلت ممن يمكن قطعه وممن لا يناط القطع به ، فيسقط القاطع عن الجميع ، قياسا على اشتراك متعمد ومخطىء بقتل انسان ، فان القصاص يسقط عن كليهما .

وخالف في ذلك بقية الفقهاء ، فنفوا القطع عن الصبي والمجنون ونحوهما ، وأوجبوه على من عداهما[1] .

٢ ـ شروط الركن الثاني للسرقة : « المال المأخوذ »

الشرط الاول : ان يكون المسروق كامل المالية متقوما متحولا :

لا يكفي لتمام السرقة ان يكون المسروق مطلق المالية ، بل لابد من ان تكون ماليته كاملة .

فلا يقطع سارق الانسان الحر ، لانه ليس مالا .

ولابد ان يكون المسروق متقوما .

والمال المتقوم : هو الذي تكون له قيمة مطلقة ، يضمنها متلفه عند الاعتداء عليه .

وعلى هـذا فلا تتم الجريمة بسرقة مال له قيمة نسبية ، مثل الكلب والخنزير والخمر وجلد الميتة غير المدبوغ . لان الاعتبار للمال المتقوم بنفسه لا باعتبار مالكه أو سارقه .

وكذلك لا تتم جريمة السرقة بسرقة آلات اللهو كالطبل والمزمار

---

(١) انظر : تبصرة الحكام لابن فرحون ٣٥٢/٢ ، المهذب ١٨٧/٢ ، المغني لابن قدامة ١١٩/٩ ، التاج المذهب ٣٦٤/٤ .

وما في معناهما • لان هذه الاشياء وامثالها من وسائل المعصية بالاجماع •

والمال المتمول هو : ما يمكن ادخاره ، وهو ما تتم جريمة السرقة بسرقته ، فان لم يكن كذلك فلا تكون سرقته متممة لجريمة السرقة بمعناها الذي يستوجب القطع عند الحنفية ، كالطعام والفواكه الرطبة وكل ما يتسارع اليه الفساد •

وقد استدل الحنفية على رأيهم هذا بحديث رافع بن خديج : « لا قطع في ثمر ولا كثر »[1] • (الكثر جمار النخيل أو طلعه) •

وبحديث عائشة : « لم تكن الايدي تقطع على عهد رسول الله (ص) في الشيء التافه »[2] •

الشرط الثاني : ان يكون المال المسروق غير مباح الاصل :

ذهب الحنفية الى عدم القطع بسرقة المال الذي كان أصله مباحا ، ودخل في ملك مالك ، كالصيد المأكول وغير المأكول ، والخشب ، والطين • بخلاف الذهب والفضة ونحوهما •

الا انهم يفرقون بين الخشب والطين من حيث انهم يعتبرون سرقة المعمول من الخشب سرقة تامة كالشبابيك والابواب ، بخلاف المعمول من الطين والتراب كالاواني الفخارية وما اشبه • لان الصنعة في الخشب اخرجته

---

(١) رواه الخمسة ، وأخرجه الحاكم ، وصححه البيهقي ، وقال الطحاوي : هذا الحديث تلقت العلماء متنه بالقبول • انظر : شرح معاني الاثار ٢/٩٩ •

(٢) رواه عبدالرزاق في مصنفه • وابن أبي شيبه في مستنده ، وراجع البحر الزخار : ٥/١٧٨ وبدائع الصنائع : ٧/٦٧ والقوانين الفقهية ٣٦٠ ، والمهذب : ٢/٢٨٠ ، والمغني : ٩/٨٤ و ١١١ ، والمحلى : ١١/٣٣٤ ، والمبسوط : ٩/١٣٥ ، والحاوي : ١٨/٧٧ •

عن حـد التفاهـة ، والصنعة في الطـين والتراب لم تخـرجه عن كونه كذلك[1] .

اما جمهور الفقهاء فقد ذهبوا : الى ان مباع الاصل محل للسـرقة التامة اذا دخل في ملك مالك ، أيا كان جنسه[2] .

الشرط الثالث : ان يبلغ المال المسروق نصابا :

ذهب جمهور الفقهاء الى ان المال المسروق لا يكون أخذه سرقة تامة تستوجب العقوبة الرئيسية الا اذا بلغ المأخوذ منه نصابا .

وقـد ذهب الحنفية والزيدية الى ان النصاب عشرة دراهم تسـاوي دينارا ، فلا يقطع سارق ما دون ذلك .

ويعتبر الحنفية والزيدية قيمـة النصاب وقت الاخراج من الحـرز ووقت الحكم .

فلا تتم الجريمة اذا نقصت قيمة المال المسروق عن هذا المقدار فيما بين هذين الوقتين[3] .

الشرط الرابع : ان يكون المال محرزا :

ذهب جمهور الفقهاء الى ان أخذ مال الغير الذي بلغ نصابا لا يعـد سرقة تامة الا اذا كان محرزا بحرز مثله . فان أخذ من غير حرز فلا يعاقب السارق بالعقوبة الحدية ، وانما يعاقب بعقوبة تعزيرية .

وقد استدل الجمهور على هذا بما رواه أصحاب السنن ، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : سمعت رجلا ـ من مزينة ـ يسأل رسول الله

---

(١) انظر : بدائع الصنائع ٦٨/٨ ، وراجع فتح القدير ٢٣٣/٤ .

(٢) انظر : روضة الطالبين ١٩٠/٢ والمهذب ٢٧٨/٢ والشـرح الكبير ٢٣٣/٤ ، والقوانين الفقهية ص ٣٦٠ .

(٣) انظر : بدائع الصنائع ٧٩/٧ والبحر الزخار ١٤٧/٥ .

ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن الحريسة[1] التي توجد في مراتعها ، قال :

« فيها ثمنها مرتين ، وضرب نكال ، وما اخذ من عطنه ، ففيه القطع اذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن »[2] .

٣ ـ شروط الركن الثالث للسرقة : « المسروق منه »

اشترط الفقهاء لتمام جريمة السرقة ـ بعد ما تقدم من الشروط ـ وفي أطار تحقق الركن الثالث من أركان السرقة ما يلي :

الشرط الاول :

ان يكون المال المسروق في يد صحيحة عليه لكي تكون سرقته مكونة لجريمة السرقة التامة التي تستوجب قطع اليد كيد المالك .

ومثل يد المالك : كل يد صحيحة على الشيء المسروق ، كيد الأمين ، والمضارب ، والمودع ، والمستعير ، والوكيل ، والمرتهن ، والمستأجر ، وعامل القراض .

فاذا سرق أجنبي من المال الذي ثبتت عليه يد واحد من هؤلاء : تمت السرقة . لأن هؤلاء ينوبون مناب المالك في حفظ المال واحرازه ، وايديهم كيده .

قال ابن[3] قدامة : « لا نعلم في ذلك مخالفا » .

اما اذا كان المال في يد غير صحيحة عليه ، فلا يتم فعل السرقة لعدم توفر الركن الثالث من أركان السرقة وهو : « المسروق منه » .

وعلى هذا : فلا تتحقق جريمة السرقة التامة على السارق من السارق .

---

(١) الحريسة : الابل التي ترعى وعليها حرس ، فهي المحروسة والحريسة .

(٢) انظر : نيل الاوطار ٣٠١/٧ .

(٣) انظر : المغني ١٨٨/٩ .

لأن يد السارق الأول ليست صحيحة على الشيء المسروق ، فلا هي يد ملك ولا هي يد أمانة ، فلا تكون السرقة تامة •

وكذلك السارق من الغاصب عند الحنابلة والشافعية – في الرأي عندهم ، لان المال في كلا الحالين لايد صحيحة عليه[1] •

الشرط الثاني : ان تكون ملكية المسروق منه تامة :

اذا كان فعل السرقة لا يتم الا اذا كان المال في يد صحيحة عليه : فانه لابد لتمام جريمة السرقة – حينئذ – من كون المال مملوكا تاما فان كان المال غير مملوك ملكا تاما للمسروق منه فلا يتم فعل السرقة •

وقد عرف الكمال بن الهمام تمام الملكية بانها : « قدرة يثبتها الشارع ابتداء على التصرف[2] •

ومن هذا التعريف استمد صاحب مرشد الحيران تعريف الملك التام فقال في المادة (١١) : « الملك التام من شأنه ان يتصرف به المالك تصرفا مطلقا فيما يملكه ••• الخ » •

وبناء على هذا نبين حكم السرقة في الحالات التالية :–

أولا – سرقة الشريك من مال الشركة :

لا خلاف بين الفقهاء في ان فعل السرقة لا يتم بسرقة اللص لمال نفسه في يد الشريك اذا كان هذا المال متميزا •

اما اذا سرق من المال المشترك بينهما • فقد ذهب الشافعية والحنفية والزيدية والحنابلة الى عدم تمام فعل السرقة أيضا[3] •

لأن له حقا فيه ، فكان هذا الحق شبهة له ، سواء أكان الحرز مشتركا

---

(١) المصدر السابق ٩/٩٢ وشرح الوجيز ١٤/١٩ •

(٢) انظر : فتح القدير ٥/٧٤ •

(٣) انظر : شرح الوجيز ١٤/١٩٣ ، شرح الكنز ٣/٢١٨ ، منتهى الارادات ٢/٤٨٦ •

بينهما ، أو مختصا بالمأخوذ منه .

وكذلك لا يتم فعل السرقة عند هؤلاء في حالة ما اذا أخذ من مال الشريك الخاص في الحرز المشترك بينهما ، بناء على اصلهم في ابطال الحرز بالاذن .

وعلى هذا فان الجريمة تخرج من دائرة الحدود الى دائرة التعازير[1] .

ثانيا ـ السرقة من الاموال العامة :

ذهب الشافعية ، والحنفية ، والحنابلة ، والزيدية ، الى عدم تمام فعال السرقة من الاموال العامة مثل خزينة الدولة .

وقالوا : ان هذه الاموال وان كانت مملوكة أصلا ، الا انها ناقصة الملكية . لأن مالكها غير متعين .

وقد روى ان ابن مسعود سأل عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ عمن سرق من بيت المال ، فقال : ارسله فما من احد الا وله في هذا المال حق .

وروى عن عبيد بن الابرص قال : اتى علي برجل سرق من المغنم ، فقال : له فيه نصيب ، وهو خائن فلم يقطعه . رواهما الدارقطني[2] ، وبذلك تخرج السرقة من هذه الاموال عن جرائم الحدود الى جرائم التعازير .

ثالثا ـ سرقة المال الموقوف :

اذا كان الوقف عاما في وجوه الخير والمصالح : فلا تتم جريمة السرقة

---

(1) انظر : المهذب ٢/٢٨١ ، المبسوط ٩/١٨٨ ، بداية المجتهد ٢/٤١٥ .

(2) انظر : الروض النضير ٣/٤٣٤ .

بأخذه عند الجمهور .

واذا كان خاصا على قوم باعيانهم ، فقد ذهب الحنفية والحنابلة ، والشافعية ، في وجه عندهم ، الى عدم تمام فعل السرقة بأخذه أيضا .

وقالوا : ان الوقف اذا كان عاما فماله كمال بيت المال ، وان كان خاصا : فلانه ليس مملوكا حقيقة[1] .

رابعا ـ السرقة من أجزاء المسجد :

ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي ـ في الجديد ـ الى ان فعل السرقة لا يتم بأخذ بعض أجزاء المسجد كجذعه ، أو ستائره ، أو قناديله ، أو أبوابه ... الخ .

وقالوا : ان هذه أشياء مما يشترك فيها الكافة ، فلا تختص بأحد ، وليس لها مالك من الخلق ، ولأنها لا يتعين فيها خصم مطالب[2] .

خامسا ـ سرقة الكفن :

ذهب أبو حنيفة الى ان الكفن لا تتم جريمة السرقة بأخذه . لانه لا مالك له ، وما لا مالك له : لا قطع فيه ، فاشبه مال بيت المال .

ويستدل بما رواه الزهري ان نباشا رفع الى مروان بن الحكم فعزره ولم يقطعه ، وفي المدينة بقية الصحابة وعلماء التابعين فلم ينكره أحد منهم[3] .

الشرط الثالث : انتفاء شبهة الاستحقاق :

قد يكون المال المسروق مملوكا للمسروق منه ملكا تاما ، الا ان للسارق شبهة استحقاق فيه ، كأن يكون ممن يستحق النفقة بالبعضية من

---

(١) انظر : الدر المختار ٣/٢٠٦ ، شرح الوجيز ٤/١٩٤ .

(٢) انظر : فتح القدير ٤/٢٣٠ ، شرح الخرشي ٨/٩٦ ، شرح الوجيز ١٤/١٦٤ .

(٣) رواه عبدالرزاق في مصنفه ، انظر : نصب الراية ٣/٣٦٧ .

مالك المال المسروق كالأب الذي يسرق مال ابنـه أو العكس ، أو بعقـد النكاح ، كسرقة أحد الزوجين من مال الآخر ، أو ان يكون مالك المـال المسروق غريمـا للسارق ، وادعى هـذا انه أخـذ ماله منـه ، ونحـو ذلـك .

وحينئذ يطرأ على الفعل المكون لجريمة السرقة التامة جانب ضعف من أثر الشبهة الدارئة للحـد ، حيث تدخل الجريمة حينئـذ في نطـاق العقوبات التعزيرية .

وبناء على هذا الاصل نبين حكم السرقة في الحالات التالية :

أولا - سرقة الاصول من الفروع :

ذهب جمهور الفقهاء - ما عدا أصحاب المذهب الظاهري وابن المنـذر وابا ثور - الى درء القطع عن السارق اذا سرق من مال فرعه وان نزل[١] . لان للسارق شبهة حق في مال المسروق منه ، منعت توقيع عقوبة القطع .

والى هذا ذهب الامامية أيضا[٢] .

ويستدل الجمهور على ذلك بما رواه ابن ماجه - وغيره - عن جابر ان رجلا قال : يا رسول الله ، ان لي مالا وولدا ، وان أبي يريد ان يجتاح مالي . قال رسول الله : « انت ومالك لأبيك »[٣] .

ثانيا - سرقة الفروع من الاصول :

ذهب الحنفية ، والحنابلة ، والشافعية ، واسحاق ، والثوري ، والحسن

---

(١) انظر : زوائد الكافي والمحرر على المقنع ص ٢٧٨ ، شرح الحدود ص ٥٠٥ ، بدائع الصنائع ٧/٧٥ ، المهذب ٢/٢٨١ .

(٢) انظر : من لا يحضره الفقيه .

(٣) انظـر : سنن ابن ماجة ١/١٦٧ صححه القطـان . وقال المنذري : رجاله ثقات ، انظر : نصب الراية ٣/٣٣٧ .

البصري : الى ان الابن لا يقطع بسرقته من مال أبيه • وهو قول للزيدية[1] •

ويوجه هؤلاء رأيهم بما يلي :ـ

آ ـ ان بينهما قرابة تمنع من قبول شهادة احدهما لصاحبه ، فلما كان الاصل لا يقطع بسرقته من الفرع ، استلزم ذلك ان لا يقطع الفرع بسرقته من الاصل •

ب ـ ان النفقة تجب في مال الأب حفظا له ، فلا يجوز اتلافه حفظا للمال[2] •

ثالثا ـ سرقة المحارم بعضهم من البعض :

ذهب الحنفية الى عدم قطع يد السارق اذا سرق من مال محارمه • قياسا على مذهبهم في وجوب النفقة لهؤلاء • لانها يتعلق بها تحريم النكاح • فوجب ان يسقط القطع بها ، كالابوة والبنوة[3] •

رابعا ـ سرقة أحد الزوجين من الآخر :

لا تخلو سرقة أحد الزوجين من مال الآخر من احدى حالتين :

الاولى : ان تكون السرقة من حرز قد اشتركا في سكناه • فقد ذهب جميع الفقهاء ـ عدا الظاهرية ـ الى عدم قطع السارق في هذه الحالة • لاختلال معنى الحرز ، لان الحرز اذا اشتركا في سكناه كان حرزا من غيرهما ، ولم يكن حرزا منهما[4] •

---

(١) انظر : فتح القدير ٤/٢٣٦ ، والافصاح عن معاني الصحاح ص ٣٦٥ ، البحر الزخار ٥/١٧٢ •

(٢) انظر : شرح الوجيز ١٤/١٩٦ •

(٣) انظر : بدائع الصنائع ٧/٧٥ ، المبسوط ٧/١٥٢ •

(٤) انظر : المهذب ٢/٢٨١ ، فتح القدير ٤/٢٣٩ ، الشرح الكبير للدودير : ٤/٣٤٠ ، المغني ٣/١١٣ •

الحالة الثانية : ان تكون السرقة من حرز لم يشتركا في سكناه .

فقد ذهب الحنفية ، وأحمد ـ في احدى الروايتين عنه ـ ونقله المزني عن الامام الشافعي . الى عدم قطع يد السارق في هذه الحالة أيضا[1]. وهو مذهب الزيدية[2] .

ويوجه هؤلاء رأيهم بالقياس على الاصول والفروع بجامع ان بينهما سببا يوجب التوارث من غير حجب حرمان ، ولان الاذن بالدخول متوفر عادة بين الزوجين فاختل الحرز ، وبالقياس الاولوي على العبد ، فانه لا يقطع بسرقته من مال سيدته ، فالزوج اولى[3] .

خامسا ـ السرقة من الغريم :

اذا كان للسارق على من سرق منه دين ، فسرق منه قدر دينه أو أكثر ، وكان المدين جاحداً له ، أو مماطلا فيه ، فقد ذهب جمهور الفقهاء الى عدم القطع في هذه الحالة . لان للدائن ان يتوصل الى أخذه بدينه ، فالاخذ حينئذ مباح له . لانه ظفر بحقه[4] .

النوع الثاني : الشروط المتعلقة باثبات السرقة : شهادة أو اقرارا .

بعد ان فرغنا من شروط تحقق أركان جريمة السرقة نتناول الآن شروط اثبات الجريمة ، فاذا تحققت هذه الشروط كاملة : وجب الحكم بقطع اليد بناء على توفر جميع الضوابط الخاصة للحكم بهذه الجريمة ،

---

(١) انظر : فتح القدير ٤/٢٣٩ ، الافصاح ص ٣٦٥ ، مختصر المزني مع الام : ٨/٢٦٤ .

(٢) انظر : البحر الزخار ٥/١٧٣ .

(٣) انظر : الحاوي ١٨/١٣٣ ، وراجع في سرقة الخادم ، اثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه : مشكاة المصابيح : ٢/٣٠٠ .

(٤) راجع السرقة للركتور أحمد الكبيسي ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

اما اذا تخلف شرط أو أكثر من هذه الشروط : وجب العدول عن الحكم بقطع اليد الى عقوبة تعزيرية يراها القاضي ، بناء على عدم توفر الضوابط الخاصة للحكم بالعقوبة الحدية التي هي قطع اليد في جريمة السرقة .

وشروط الاثبات في جريمة السرقة هي كما يلي ، اضافة الى الشروط السابقة .

الشرط الاول ـ قيام الدعوى من المسروق منه :

اتفق الفقهاء على قبول البينة على السرقة اذا ترتبت على دعوى المسروق منـه ، فاذا خاصم هذا في السرقة ورفـع السارق الى القضاء : سمعت البينة حينئذ .

اما اذا لم يقم المسروق منه الدعوى على السارق ، وجاء الشهود وشهدوا على السارق حسبة : فان البينة لا تسمع .

الى هذا ذهب الشافعية ـ في ظاهر المذهب[1] ـ وأبو حنيفـة[2] ، وأحمد[3] .

بناء على ان الأصل عند هؤلاء هو : عدم قبول شهادة الحسبة في اثبات السرقة ، تغليبا لحق الآدمي على حق الله تعالى .

ويوجه هؤلاء رأيهم : بان من شروط كون الفعل سرقة ، ان يكون المال المسروق غير مباح للسارق ، ولما كان المال يباح بالبذل والاباحة ، فانه يحتمل ان يكون المالك الاصلي قد أباحه للسارق . ولا يعرف ذلك

---

(١) انظـر : الحاوي الكبير ١٢٦/١٨ ، وشرح الوجيز ص ٤ ج ١٥ .

(٢) انظر : الأصل لمحمد بن الحسن ص ١٠٣ ، وحاشية ابن عابدين ٢١٤/٣ .

(٣) انظر : المغني ١٢١/٩ .

أو عدمه الا بحضور المدعي وخصومته ، فاذا عوقب السارق قبل حضوره : كان ذلك استيفاء للحد مع الشبهة ، وهو ممنوع .

وبهذا يقول الامامية أيضا .

قال المحقق الحلي[1] : « قطع السارق موقوف على مطالبة المسروق منه ، فلو لم يرافعه : لم يرفعه الامام وان قامت البينة » .

الشرط الثاني – ان تكون البينة على جريمة السرقة تامة :

لا يكفي للحكم بقطع يد السارق ان تثبت جريمته بالشهادة المطلقة ، بل لابد من توفر شروط خاصة بالشهادة على السرقة لكي يترتب عليها الحكم بالعقوبة الحدية . وهي كما يلي :ـ

أولا – ان يتوفر نصاب الشهادة :

ونصاب الشهادة على السرقة رجلان حران مسلمان . فلا تثبت بشهادة رجل واحد أو رجل وامرأتين ، أو أربع نسوة .

هذا اذا كانت البينة تقام على السرقة التي تستوجب قطع يد السارق . قال ابن المنذر[2] : « اجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم : على ان قطع يد السارق يجب اذا شهد عليه شاهدان حران مسلمان » .

اما اذا كانت الشهادة على السرقة شهادة توجب الغرم فقط ، فيكفي فيها شهادة رجل وامرأتين ، أو رجل ويمين المدعي[3] .

ثانيا – توفر اهلية التحمل في الشاهد :

ولا تتحقق اهليـة التحمل في الشاهد الا اذا توفرت فيـه الشروط التاليـة :

---

(١) انظر : شرائع الاسلام ٢/٢٥٧ .
(٢) انظر : الاشراف ج ٣ .
(٣) انظر : الروضة ٢/١٩٤ ، الميزان للشعراني ٢/١٩٦ .

١ ـ الادراك : فلا تقبل شهادة المجنون الذي لا يعقل ، ولا العاقل الذي لا يدرك لصغر ونحوه .

٢ ـ البصر : فلا تقبل شهادة الاعمى . لأن في تحمله شبهة الخطأ .

ثالثا ـ توفر أهلية الاداء في الشاهد :

ولا تتحقق أهلية الاداء في الشاهد الا اذا توفرت له الشروط التالية :

١ ـ البلوغ : فلا تقبل شهادة الصبيان . لأن الصبي لا يؤتمن على حفظ ماله ، فعدم ائتمانه على حفظ حقوق غيره من باب اولى .

٢ ـ العقل : فلا تقبل شهادة المجنون ولو تحملها عاقلا . فاذا كان يجن ويفيق ، وأدى الشهادة حال افاقته فقد ذهب بعض الفقهاء الى قبول شهادته حينئذ اذا كانت افاقته لا تقل عن يومين[١] .

٣ ـ الاسلام : فلا تقبل شهادة غير المسلم في جرائم الحدود .

٤ ـ الحرية : فلا تقبل شهادة العبد ، استدلالا بقوله تعالى : « ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا »[٢] والعبد لا يقدر على ذلك اذا ما دعي . لانه مكلف بخدمة سيده .

٥ ـ النطق : فلا تقبل شهادة الاخرس . لأن في شهادته شبهة قوية تدرء الحد كما هو واضح .

٦ ـ العدالة : فلا تقبل شهادة غير العدل . والعدل هو من لم يرتكب كبيرة ، ولم يصر على صغيرة[٣] .

رابعا ـ توفر شروط الانعقاد في الشهادة :

لا تنعقد الشهادة على السرقة الا اذا توفرت لها الشروط التالية :ـ

---

(١) انظر : الفتاوى الهندية ٣/٣٦٥ .

(٢) سورة البقرة : ٢٨٢ .

(٣) انظر : الفتاوى الهندية ٣/٤٥٦ .

١ ـ ان تؤدى بلفظ « اشهد » بمعنى الخبر لا القسم ، دون غيره من الالفاظ فأن اداها بغير هذا اللفظ : لم تنعقد . والى هذا ذهب جمهور الفقهاء ، عدا المالكية في أحد القولين عندهم[١] .

قال الزيلعي[٢] : « حتى لو قال الشاهد : اعلم ، أو اتيقن : لا تقبل ، لان النصوص ناطقة بالاستشهاد ، فلا يقوم مقامها غيرها » .

٢ ـ ان تكون مبنية على علم ويقين ، فمتى شابهها شيء من التخمين أو الظن : لم تعتبر . لقوله تعالى[٣] : « ولا تقف ما ليس لك به علم » .

ولحديث ابن عباس : ان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال لرجل : « ترى الشمس ؟ قال الرجل : نعم ، قال : على مثلها فاشهد أو دع »[٤] .

٣ ـ ان تصدر في مجلس القضاء ، فلا اعتبار لها في غيره[٥] .

٤ ـ ان تكون مفصلة تتناول جميع نواحي الجريمة وظروفها ، فلا تقبل الشهادة على السرقة مطلقا . لاختلاف الفقهاء فيها ، وفي تعلق شروط القطع بها ، فلابد من ان يعين الشاهد : من هو السارق بالاشارة الى عينه ان كان حاضرا ، ويذكر اسمه ونسبه بحيث يحصل تمييزه ان كان غائبا .

قال ابن فرحون[٦] : « الشهادة على السرقة لا تقبل مجملة ، بل لابد

---

(١) انظر : حاشية الدسوقي ١٦٥/٤ .
(٢) انظر : شرح الكنز ٢١٠/٤ .
(٣) سورة الاسراء : ٣٦ .
(٤) صححه الحاكم ، وروى مثله عن أبي هريرة . اخرجه أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان ، انظر : سبل السلام ١٩١/٤ .
(٥) انظر : بدائع الصنائع ٢٧٧/٦ .
(٦) انظر : تبصرة الحكام ٣٤٢/٢ .

ان يسأل الحاكم الشاهدين عن السرقة ، ماهي ، وكيف أخذها ، ومن اين والى اين ؟ » •

وقال الماوردي[1] : « وكمال وشهادتها معتبر بخمسة شروط :

احدها : ذكر السارق •

والثاني : ذكر المسروق •

والثالث : ذكر الحرز •

والرابع : ذكر المال •

والخامس : ذكر صفة السرقة •

لان الحكم فيها يختلف باختلاف هذه الخمسة ، فلزم اعتبارها من الشهادة • فاذا استكملا الشهادة على ما بينا : حكم بشهادتهما في وجوب القطع » •

٥ ـ الاصالة : فلا تقبل الشهادة على الشهادة في اثبات السرقة عند أبي حنفية[2] ، والشافعي[3] ـ في أحد القولين عنده ـ وبه قال النخعي ، والشعبي ، وشريح ، ومسروق ، والحسن البصري • وهو مذهب الامامية[4] •

وذلك : لان الحد يسقط بالشبهة ، فلا يثبت بالشهادة على الشهادة ، لانها يتطرق اليها احتمال الخطأ والنسيان والكذب في شهود الفرع ، فكأن ذلك شبهة منعت هؤلاء الفقهاء من سماعها •

---

(١) انظر : الحاوي ١٨/١٢٥ •
(٢) انظر : الاصل لمحمد بن الحسن ص ١٠٥ •
(٣) انظر : المحلى على المنهاج ٤/٣٣١ •
(٤) انظر : شرائع الاسلام ٢/٢٣٨ ، والبحر الزخار ٥/٢٩ •

٦ ـ لا يختلف الشاهدان في ركن أو شرط أو صفة :

لكي تنعقد الشهادة على السرقة بالشكل الذي تكون بعده معتبرة للحكم بها : لابد من اتحاد الشاهدين في الشهادة على كل ما يتعلق بالجريمة •

فان اختلف الشاهدان في شيء من ذلك فالحكم على الوجه التالي :

١ ـ اذا اختلفا في ركن أو شرط : فان الشهادة لا تنعقد وبالتالي فهي باطلة • وذلك باتفاق الفقهاء • كاختلاف الشاهدين في النصاب أو في الحرز أو في شخص المسروق منه أو نحو ذلك •

ويترتب على هذا الاختلاف عدم الحكم بقطع يد السارق • الا ان هذا الاختلاف لا يمنع من اثبات المال المسروق ، فيضمنه السارق •

٢ ـ اذا اختلف الشاهدان فيما تتم الشهادة بدونه ـ لو سكتوا عنه ـ فقد اختلف الفقهاء في الحكم على النحو التالي :

آ ـ اذا اختلفوا في زمان السرقة ومكانها :

بان شهد احدهما بانه سرق يوم الخميس ، وشهد الآخر بانه سرق يوم الجمعة • أو قال احدهما سرق من هذه الغرفة ، وقال الآخر ، بل من الغرفة المجاورة •

فقد ذهب جميع الفقهاء[1] عدا أصحاب المذهب الظاهري[2] : الى ابطال هذه الشهادة وعدم انعقادها لاثبات القطع وان اوجبت الغرم • لان الشهادة ـ حينئذ ـ وقعت على فعلين مختلفين •

---

(١) انظر : شرح الكنز ٤/٢٣٣ ، الحاوي ١٨/١٢٥ ، المغني ٩/١١٦ ، شرح الخرشي ٨/٢٤٥ •
وشرائع الاسلام ٢/٢٣٩ ، البحر الزخار ٥/١٨٦ •
(٢) انظر المحلى ١١/١٧٤ •

ب ـ اذا اختلفوا في صفة المسروق :

اختلاف الشاهدين في صفة المسروق له حالتان :

الحالة الاولى : ان يبين المدعي صفة متاعه المسروق • كأن يدعي ان فلانا سرق منه بقرة صفراء ، فيشهد أحد الشاهدين على ذلك ، ويشهد الآخر على سرقة بقرة بيضاء : فهذه الشهادة باطلة باتفاق الفقهاء ويثبت بها الغرم فقط ، لان أحد الشاهدين كاذب في شهادته •

الحالة الثانية : ان لا يعين المدعي صفة متاعه المسروق ، فيختلف الشاهدان في صفته ، فقد ذهب الشافعية[1] ، والحنابلة[2] ، والمالكية[3] ، ومحمد وأبو يوسف[4] ـ من الحنفية ـ ووافقهم الجعفرية[5] : الى بطلان الشهادة في هذه الحالة أيضا ، قياسا على ما لو عين المدعي صفة متاعه المسروق •

خامسا ـ ان لا يرجع أحد الشاهدين أو كلاهما عن شهادته :

اذا انعقدت الشهادة وتمت على الوجه الذي يستوجب الحكم بقطع يد السارق ، ثم رجع أحد الشاهدين أو كلاهما عن شهادته فان الحكم يكون على التفصيل التالي :

الحالة الاولى : اذا رجعوا قبل الحكم : بطلت شهادتهم ، ولا يجوز الحكم بها باجماع الفقهاء ـ عدا أبي ثور ـ وذلك للاسباب التالية :ـ

(أ) ان الحكم مشروط باثبات الدعوى بالبينة • فاذا ما زالت قبل

---

(١) انظر : شرح الوجيز ٢/١٥ •

(٢) انظر : المغني ٩/١١٦ •

(٣) انظر : شرح الخرشي ٨/٣٤٦ •

(٤) انظر : شرح الكنز ٤/٢٣٤ •

(٥) انظر : شرائع الاسلام ٢/٢٣٩ •

الحكم : فقد زال سببه بزوالها ، كما هو الحال لو فسق الشاهدان قبل الحكم •

(ب) ان رجوعهما دليل على كذبهما ، ولا يجوز الحكم بشهادة كهذه ، كما هو الحال فيما لو شهدا على قتل رجل ثم علم حياته •

(ج) ان القاضي يحكم بناء على ظنه في ان ما شهد به الشاهدان أمامه حق • فلما زال هذا الظن برجوعهما بطلت الشهادة •

الحالة الثانية : اذا رجعوا بعد الحكم وقبل الاستيفاء : فان شهادتهما تبطل أيضا ، ولا تنفذ العقوبة على السارق باتفاق الفقهاء ـ عدا ابن القاسم من المالكية[1] •

قال ابن قدامة[2] : « لان المحكوم به عقوبة ، ولم يتعين استحقاقها ، ولا سبيل الى جبرها ، فلم يجز استيفاؤها كما لو رجعا قبل الحكم » •

الحالة الثالثة : ان يرجع الشاهدان أو احدهما بعد الاستيفاء • فانها لا تبطل الحكم • لانه لا يتصور ذلك مع استيفاء الحد ووصول الحق الى مستحقه • ويرجع به الى الشاهدين ، دية أو قصاصا على خلاف في ذلك بين الفقهاء[3] •

(٨) ان لا تتقادم الشهادة :

اذا تقادمت الشهادة : بان مضت عليها مدة معلومة كان يمكن للشاهد ـ حسبة ـ ان يتقدم بها للقضاء ، ولكنه لم يفعل •

فقد ذهب الحنفية ، وأحمد ، في احدى الروايتين[4] عنه ، الى ان

---

(١) انظر : ما سيأتي : ص ٨٢ •
(٢) انظر : المغني ١٠/٣٠٩ •
(٣) انظر : تفصيل ذلك في بحث « مبطلات الاثبات في جرائم الحدود » للدكتور أحمد الكبيسي •
(٤) انظر : المغني ٩/٤٨ •

الشهادة باطلة في اثبات القطع وان اثبتت الغرم .

ويوجه هؤلاء رأيهم بنحو ما ذكره ابن الهمام في قوله[1] :

« ان الشهادة بعد التقادم : شهادة متهم ، وشهادة المتهم مردودة ، اما الكبرى فلقوله ـ عليه السلام ـ : « لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين » أي متهم . واما الصغرى : فلان الشاهد بسبب الحد مأمور بأحد أمرين :

الستر احتسابا . لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : « من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة » .

أو الشهادة به احتسابا لمقصد اخلاء العالم عن الفساد للانزجار بالحد .

فأحد الامرين واجب مخير على الفور كخصال الكفارة ... فاذا شهد بعد التقادم : لزمه الحكم عليه بأحد الامرين : اما الفسق ، واما تهمة العداوة . فانصرافه بعد ذلك الى الشهادة : موطن ظن ، انه حركة حدوث عداوة » .

الشرط الثالث : ان يكون الاقرار بالسرقة تاما :

اذا ثبتت جريمة السرقة بالاقرار كان لابد من توفر مجموعة من الشروط ليكون الاقرار تاما يستوجب الحكم بقطع يد السارق . فان تخلف شرط أو أكثر لم يعد الاقرار صالحا للحكم بالحد وان اوجب الغرم . وهذه الشروط كما يلي :

أولا ـ شروط الاقرار العامة :

يشترط في واقعة الاقرار ما يلي :

(١) ان يكون اقرار السارق بين يدي الحاكم ، أو ـ كما يعبر الفقهاء ـ عنه من له ولاية اقامة الحد .

فان أقر في غير مجلس القضاء ، وشهد عليه الشهود بذلك ،

---

(١) انظر : فتح القدير ٤/١٦٢ .

لم يقبل اقراره حجة على قطع يده ــ وان اوجب رد المال المسروق •

وذلك : لانه ان كان مقرا فالشهادة لغو • لان الحكم للاقرار لا للشهادة ، وان كان منكرا ، فالانكار منه رجوع • والرجوع عن الاقرار يبطله[1] •

(٢) ان يكون اقراره مطابقا لنوع الجريمة وصفتها • ومن هنا اشترط الفقهاء ان يسأل المقر عن ماهية السرقة • لاطلاقها على استراق السمع ، وعن المسروق ونوعه وجنسه وقدره • لاحتمال ان لا يكون في سرقته قطع ، وعن كيفية الاخذ • لاحتمال انه أخذه من حرز مهتوك[2] •

(٣) ان يأتي الاقرار عن خصومة ــ عند من يشترطها من الفقهاء ــ فان لم يرفع السارق الى القضاء : لم يقبل اقراره • خلافا لأبي يوسف الذي اشترط الخصومة في الشهادة ولم يشترطها في الاقرار[3] •

ثانيا ــ الشروط الخاصة بالمقر ، وهي :ــ

(١) التكليف : وهو بالبلوغ والعقل ، فلا يقبل اقرار الصبي أو المجنون على نفسه بالسرقة •

فان بلغ الصبي ، أو أفاق المجنون ، ثم أعاد اقراره الاول : قبل واقيم عليه الحد[4] •

وكذلك السكران • لانه ممن زال عقله بالسكر فالحق بمن زال عقله حقيقة ، فلا يقبل اقراره لعدم توفر شرطه • أو لانه يورث

---

(١) انظر : منتهى الارادات ٢/٥٩٦ •
(٢) انظر : الام ٦/١٥٣ •
(٣) انظر : حاشية ابن عابدين ٣/٢١٤ •
(٤) انظر : الفتاوى الهندية ٢/١٧٢ •

شبهة ـ كما هو عند محمد وأبي يوسف • لانه اذا غلب الهذيان على كلامه فقد ذهبت منفعة العقل ، ولذلك لم تقبل ردته[1] •

قال ابن قـدامة[3] : « فاما ان أقر بالزنا وهو سكران : لم يعتبر اقراره • لأنه لا يدري ما يقول ، يدل قوله على صحة خبره ، فأشبه قول النائم والمجنون ، وقد روى عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ انه استنكه ماعزا ، وانما فعل ذلك ليعلم هل هو سكران او لا • ولو كان السكران مقبول الاقرار لما احتيج الى تعرف براءته منه » •

(٢) النطـق : فلا يقبـل اقـرار الاخرس بالاشـارة أو الكتابة عند أبي حنيفة[2] • لان الاشارة تحتمل ما فهم منها وغيره ، فيكون ذلك شبهة تدرأ الحد ، وكان الشرع علق وجوب الحد بالبيان المتناهي ، والبيان لا يتناهى الا بالصريح ، والى هذا ذهب الخرقي من الحنابلة •
قال السرخسي[4] : « اذا أقر بالاشارة • فالاشارة تدل على العبارة والحد لا يقام بالبدل » •

(٣) الاختيار : « فلا يصح اقرار المكره ، لان الانسان ليس بأمين على نفسه ان عذبته أو جوعته[5] • والى هذا ذهب جمهور الفقهاء قال السرخسي : « فان خلي سبيله بعد ما أقر مكرها ، ثم أخذ بعد ذلك ، فجيء به فأقر بما كان تهدد عليه بغير اكراه مستقل : أخذ بذلك كله • لان اقراره الاول كان باطلا ، ولما خلي سبيله ، فقد

---

(١) انظر : حاشية ابن عابدين ٣/١٤٨ •

(٢) انظر : المغني ٩/٣٧ •

(٣) انظر : بدائع الصنائع ٧/٥٠ •

(٤) انظر : المبسوط ٩/٩٨ •

(٥) انظر : تبصرة الحكام ٢/٣٥٣ •

انتهى حكم ذلك الاخذ والتهديد ، فصار كأنه لم يوجد أصلا ، حتى أخذ الآن فأقر بغير اكراه •

(٤) ان يكون المقر متعينا ، فلو قال جماعة ، واحد منا سرق : لم يقبل اقرارهم لان السارق ـ حينئذ ـ غير متعين •

هذه هي شروط الاقرار بالسرقة ، فان توفرت جميعا : أصبح الاقرار تاما يستوجب الحكم بقطع يد السارق ان توفرت الشروط الاخرى للجريمة ، فأن اختل شرط واحد منها أو أكثر بطل الاقرار •

المطلب الثاني

الضوابط الخاصة بجريمة القذف

اضافة الى الشروط العامة ، فان جريمة القذف تختص ببعض الشروط التي يلزم توفرها أيضا ليصار الى الحكم بالعقوبة الحدية وهو الجلد هنا •

فان العقوبة الرئيسية في هذه الجريمة هي : الجلد ، والعقوبة التبعية هي : عدم قبول الشهادة من القاذف المحدود •

لقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانية جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا واولئك هم الفاسقون » سورة النور « ٤ » •

غير ان هاتين العقوبتين لا يحكم بهما على القاذف الا اذا توفرت له كثير من الشروط العامة ، يضاف اليها ما يأتي من الشروط التي تختص بها هذه الجريمة •

وقبل ان نستعرض الشروط المطلوبة هنا ، لابد من توضيح معنى القذف ليقف القارىء على حقيقته الشرعية •

تعريف القذف :

القذف ـ لغة ـ هو الرمي بالحجارة ، يقال : قذف بالحجر قذفا

أي رمى بها[1] •

اما في اصطلاح الفقهاء ، فهو : الرمي بالزنا[2] • أو هو نسبة من احصن الى الزنا صريحا أو دلالة[3] • هذا عند الحنفية •

وعرفه المالكية بانه[4] : « نسبة آدمي غيره لزنا أو قطع نسب مسلم » أو هو : « نسبة آدمي مكلف غيره حرا مسلما عفيفا ، أو صغيرة تطيق الوطء لزنا أو قطع نسب مسلم » •

وعرفه بقية الفقهاء تعريفات لا تخرج عن معنى ذلك •

وقد حرم الله القذف بقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا واولئك هم الفاسقون ، الا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم »[5] •

وبقوله : « ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ، ولهم عذاب عظيم »[6] •

وبقوله : « ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم »[7] •

واما السنة : فبما رواه أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ ان رسول الله

---

(١) انظر : المصباح المنير ٢/٧٦١ •
(٢) فتح القدير ٤/١٩٠ •
(٣) انظر : الدر المختار ٣/١٨١ •
(٤) انظر : الشرح الكبير ٤/٣٢٤ ، والدسوقي ٤/٢٩٩ •
(٥) سورة النور : ٥٤ •
(٦) سورة النور : ٢٣ •
(٧) سورة النور : ١٩ •

ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : « اجتنبوا السبع الموبقات » قالوا يا رسول الله ، وما هن ؟ قال : « الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات » متفق عليه •

بعد هذا نتكلم عن أهم شروط القذف وهي :

١ ـ شروط القاذف •
٢ ـ شروط المقذوف •
٣ ـ شروط اللفظ الذي يعبر عن القذف •
٤ ـ شروط تكميلية للحكم بحد القذف •

أولا ـ شروط القاذف :

لكي يكون القاذف محلا لاقامة الحد بفعل القذف لابد من ان تتوفر فيه الشروط التالية • اضافة الى الشروط العامة مثل شرط التكليف والاختيار ونحو ذلك من الشروط التي تلزم لكل حد من الحدود •

الشرط الاول : ان يكون قادرا على الكلام ، فلو كان اخرص فلا حد عليه حتى ولو كانت اشارته مفهومة بوضوح ، وذلك لعدم التصريح بالزنا • هذا ما قاله الحنفية[1] ، وهو الراجح • لان اشارة الاخرس غير قاطعة في دلالتها على القذف ، بل هي محتملة للقذف ولغيره ، واحتمالها لغير القذف شبهة تدرأ الحد •

الشرط الثاني : ان لا يكون ابا للمقذوف وان علا ، ولا أما وان علت يستوى في ذلك من كان منهم من جهة الآباء أو الامهات دون تفريق بينهم ، كما يستوى ان تكون عبارة القذف صريحة أو كناية أو تعريضا ، لأن حد الوالدين مناف للاحسان المطلوب منه في قوله تعالى[2] : « وبالوالدين

---

(١) انظر : حاشية ابن عابدين ١٨٢/٣ •
(٢) سورة الاسراء : ٢٣ •

احسانا » .

ولان توقير الوالدين واجب شرعا وعقلا ، وفي المطالبة بحدهما أو حد أحدهما ترك للتعظيم والاحترام اللذين أوجبهما الله للآباء على الابناء ، فلا يجب عليهما الحد بسبب قذف ولدهما . والى هذا ذهب جمهور الفقهاء وهو الراجح في مذهب المالكية .

الشرط الثالث : أن يكون عالما بتحريم القذف . فان كان جاهلا بذلك فلا حد عليه ، وذلك بأن كان حديث عهد بالاسلام ، أو نشأ في مكان بعيد عن العلماء ولم تصل اليه الدعوة بعد . وبهذا قال الشافعية[1] .

الشرط الرابع : أن لا يكون مأذونا فيه من قبل المقذوف وبهذا قال الحنابلة[2] وهو أحد قولي الشافعية[3] . لان حد القذف عندهم حق الآدمي وقد أذن للقاذف فيه ، فلا حد عليه ، وانما عليه الاثم والتعزير .

الشرط الخامس : أن يكون ملتزما لاحكام المسلمين ، سواء أكان القاذف ذميا أو حربيا مستأمنا . لان كلا من الذمي والحربي المستأمن قد التزم أحكام المسلمين ، وهذا ماذهب اليه جمهور الفقهاء[4] .

ثانيا ـ شروط المقذوف :

لكي يكون القذف جريمة حدية يجب أن تتوفر في المقذوف الشروط التالية :ـ

الشرط الاول : أن يكون محصنا . وهو ما اتفق عليه الفقهاء من

---

(١) انظر : نهاية المحتاج ٧/١٣٩ .

(٢) انظر : كشاف القناع ٤/٦٣ ، الاقناع ٤/٢٥٩ .

(٣) انظر : المهذب ٢/٢٩٢ .

(٤) انظر : البحر الرائق ٥/١٩ ، فتح القدير ٤/٢٠٦ ، الدسوقي ٤/٣٢٥ المدونة ٢/١٦ ، نهاية المحتاج ٧/١٣٩ .

الشروط ومعنى الاحصان هنا هو : الصفة ، فان كان المقذوف عفيفا مـــن الزنا حد القاذف ، والا لا يحـد ٠

الشرط الثاني : أن يكون بالغا ٠ فلا يحد قاذف الغلام غير البالـغ ، الى هذا ذهب الحنفية والشافعية والامامية ، وأحمد في احدى الروايتـين ، وهو قول المالكية اذا رمي بكونه فاعلا[1] ٠

لان البلوغ أحد شرطي التكليف فاشبه العقل ، ولان مايرمي به الصغير لو تحقق منه لم يجب عليه الحد لكونه عقوبة ٠ والصبي ليس من أهـل العقوبة ، وما دام فعله غير موجب للعقاب فلا يجب الحد على قاذفه ، كما لا يجب على قاذف البالغ العاقل بما دون الوطء ٠

كما ان الحد انما وجب لدفع المعرة عن المقذوف ، والصبي لا يلحقه عار بنسبته الى الزنا ٠

الشرط الثالث : العقل ٠ فلا يحد قاذف المجنون عند الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والامامية ٠ لان المجنون لايعير بالزنا لعدم تكليفـه ، وغير العاقل لايلحقه شيء باضافة الزنا اليه لكونه غير مكلف ٠

الشرط الرابع : الاستدامة : أي بقاء المقذوف متصفا بشـــرائط الاحصان حتى يقام الحد على القاذف ٠ وبهذا قال الشافعية والمالكية[2] ٠

فاذا فقد المقذوف شرطا من الشروط السابقة قبل أن يقام الحد على القاذف سـقط الحد عنه ٠

الشرط الخامس : سلامة الآلة : فقد ذهب الحنفية والمالكية والشافعية الى أن القاذف لا يحد الا اذا كان المقذوف سليم الآلة الجنسية وعلى هذا

---

(١) انظر : فتح القدير ٤/١٠٢ ، المهذب ٢/٢٨٩ ، شرائع الاسلام ٢/٢٥٠ ، الدسوقي ٤/٣٢٦ ، كشاف القناع ٤/٦٤ ، المغني ١٠/٢٠٢ ٠

(٢) انظر : نهاية المحتاج ٦/١٨٧ ، الدسوقي ٤/٣٢٥ ٠

فلا حد على قاذف الرتقاء والقرناء والخصي والمجبوب عندهم •

وذلك لان قذف هؤلاء بالزنا لايستقيم عقلا ، وبالتالي فلا تلحقهم المعرة[1] •

الشرط السادس : أن يكون معلوما ، أي معينا : فلا حد على القاذف اذا قال لجماعة : ليس فيكم زان الا واحد ، أو قال لرجلين : أحدكما زان ، أو قال لآخر : جدك زان • لاطلاق اسم الجد على الاعلى وعلى الاسفل •

وذلك لان حد القذف انما وجب لدفع المعرة عن المقذوف ، والمجهول لم يتعين فلم تلحقه معرة بالقذف وليس للسلطة أن تطلب من القاذف تعيين المقذوف اذا كان مجهولا عملا بقوله تعالى[2] : « لاتسألوا عن أشياء ان تبدلكم تسوءكم » •

الشرط السابع : النطق : فقد ذهب الحنفية الى أنه لا حد على قاذف الاخرس لاحتمال أنه لو نطق لصدق القاذف فيما رماه به ، ولان حد القذف لابد فيه من الدعوى ، وفي اشارة الاخرس احتمال يدرأ به الحد عن القاذف[3] •

الشرط الثامن : أن يكون المقذوف مما يمكن وطؤه : فقد ذهب الشافعية الى أن القاذف لا حد عليه اذا قذف صغيرا أو صغيرة لايطيقان الوطء لعدم اعتبار ذلك وطأ • لان القذف ما احتمل الصدق والكذب ، وهذا مقطوع بكذبه ، فلا يجب به الحد على القاذف ، وانما يعزر

---

(١) انظر : الشرح الكبير ٤/٣٢٦ ، ابن عابدين ٣/٢٣٢ ، الزيلعي ٣/٢٠٠ ، المهذب ٢/٢٩٠ •

(٢) سورة المائدة : ١٠١ •

(٣) انظر : فتح القدير ٤/١٩١ •

للايذاء[1] .

ثالثا : شروط اللفظ المعتبر قذفا :

لكي يكون لفظ القذف جريمة حدية لابد من أن تتوفر فيه الشروط التاليـــة :

الشرط الاول : أن يكون القذف بالزنا : وعلى هذا فلا حـــد على السب والشتم بما ليس زنا . كأن يرميه بالكفر أو الزندقة ، أو العرج ، أو البخل أو نحو ذلك ، وانما فيه التعزير فقط .

الشرط الثاني : أن يكون الزنا منسوبا الى عضو يتصور منه الزنا ، كالفرج ، فان نسبه الى عينه أو رجله أو يده ، بأن قال له : يدك زنت أو عينك أو ما أشبه : فلا حد عليه عند الحنفية ، وأشهب ـ من المالكية ـ والظاهرية[2] .

وقد استدلوا على ذلك بحديث ابن عباس ـ قال : «مارأيت أشـــبه باللمم مما قال أبو هريرة ، فان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قـــال : « ان الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا ، أدرك ذلك لا محالة ، فزنـا العينين النظر ، وزنا اللسان النطق ، والنفس تمنى وتشتهي ، والفـــرج يصدق ذلك أو يكذبه »[3] .

وجه الدلالة في هذا : أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لم يجعل الزنا الا للفرج فقط ، وأبطله عن جميع أعضاء الجسم الا أن يصدقه فيها الفرج ، فصح يقينا : ان النفس والقلب وجميع أعضاء الجسد حاشا الفرج لا رمي فيه ولا قذف أصلا .

---

(١) انظر : مغني المحتاج ٣/٣٦٨ .

(٢) انظر : بدائع الصنائع ٧/٤٥ ، الدسوقي ٤/٣٢٨ ، المحـــلى ١١/٢٧٠ـ٢٧١ .

(٣) انظر : صحيح مسلم ٥/٥١٤ .

الشرط الثالث : أن يكون بنفي النسب عن الاب مطلقا : كأن يقول له : لست لابيك ، فان نفى نسبه عن الاب المعلوم ، كأن ، قال له : لست ابنا لابيك هذا، أو ليس هذا أباك ، وأشار اليه ، فقد ذهب الحنفية الى أن هذا ليس قذفا موجبا للحد الا اذا كان القاذف في حالة الغضب فان كان في حالة الرضا : فلا حد عليه • لان قول المتكلم للمقذوف : لست ابنا لابيك هذا ، وما أشبه ذلك قد يذكر لنفي النسب ، وقد يذكر لنفي التشبه بالاخلاق والشمائل ودلالة على خيبة الامل ، فلا يكون قذفا مع الشك والاحتمال فيراعي الحال في ذلك •

فان كان في حالة الغضب : فالظاهر ارادة القذف بنفي النسب فيكون قذفا موجبا للحد • وان كان في حالة الرضا : فالظاهر ارادة غير نفي النسب فلا يكون قذفا موجبا للحد[1] •

وعلى هذا فلا يعتبر قذفا موجبا للحد اذا كان بنفي النسب في الحالات التاليـة :ـ

(أ) القذف بنفي النسب عن الاب والام : فان نفى نسبه عن أبويه معا بأن قال له : لست ابن فلان ولا ابن فلانة فلا يكون قذفا موجبا للحد• لان حد القاذف في نفي النسب عن الأب انما هو راجع لقذفه أم المنفى نسبه • وههنا ليس بقاذف للأم •

لانه اذا نفى نسب المقذوف عن أمه ، فقد نفى ولاتها اياه • ونفي ولادتها اياه ينفي زناها به ، ونفي الزنا لايعتبر قذفا •

وكذا الحكم ان نفى نسبه عن أمه وحدها ، لان الامومة محققة فلا يلزم المقذوف معرة بذلك لكذب القاذف[2] •

---

(١) انظر : فتح القدير ٤/١٩٣ ، الزيلعي ٣/٢٠١ •

(٢) انظر : كشاف القناع ٤/٦٦ ، فتح القدير ٤/١١٤ ، المغني ١٠/٢١٥ ، الشرح الكبير ٤/٣٢٥ •

(ب) القذف بنفي نسبه عن جده : فقد ذهب الحنفية والظاهرية الى أن قول القاذف له : لست ابنا لجدك لا يكون قذفا يوجب الحد • لانه صادق في ذلك •

ولان نفي النسب عن الجد له معنيان حقيقيان ، ومعنى مجازي ، فالحقيقيان هما :ـ

١ ـ نفي كون الولد مخلوقا من ماء جده •

٢ ـ نفي كونه أبا أعلى له •

والمجازي هو : نفي مشابهته له ، واذا كان اللفظ محتملا لارادة غير القذف فانه لا يعتبر قذفا[١] •

(ج) القذف بنفي نسبه عن القبيلة أو الجنس : فقد ذهب الحنفية وبعض الشافعية الى أن ذلك لا يعد قذفا[٢] • لان العرف في مثله يراد به نفي المشابهة في الاخلاق أو عدم الفصاحة • أما أن يكون المراد به قذف الأم أو احدى جدات المنفي لأبيه ، فان ذلك لايخطر بالبال[٣] • هذا ان نفاه عن قبيلة • وكذلك الحكم فيما لو نفاه عن جنسه فلا يعد ذلك قذفا موجبا للحد عند أبي حنيفة • وهو قول في مذهب كل من الامام الشافعي والامام أحمد[٤] •

وهكذا ذهب بعض الفقهاء الى أن أي نفي للنسب غير نفيه عن أبيه

---

(١) انظر : فتح القدير : ٤/١٩٤ ، المحلى : ١١/٢٦٦ •

(٢) انظر : الزيلعي ٣/٢٠١ ، المهذب ٢/٢٩١ •

(٣) انظر : فتح القدير : ٤/١٩٩ •

(٤) انظر : المغني ١٠/٢١٥ •

مطلقا لا يعد قذفا موجبا للحد .
وكذلك ذهب بعضهم الى أن الرمي باللواط ، واتيان البهائم لا يعد قذفا موجبا للحد أيضا على خلاف بينهم في ذلك[1] .

وأجمعوا على أن الرمي بالسحاق ليس قذفا لعدم الايلاج .
واختلفوا في الشهادة على الزنا اذا لم تكتمل : فذهب الظاهرية الى أن ذلك لا يعد قذفا . وهو غير المشهور من مذهب الشافعي وأحمد ، وبه قال أبو ثور[2] .

الشرط الرابع : أن تكون صيغة القذف صريحة : وهي التي تدل بوضعها على الزنا دون احتمال لمعنى آخر . كأن يقول له : يا زان أو يا ابن الزانية أو نحو ذلك من الالفاظ المركبة من النون والياء والكاف مع وصفه بالحرمة لآنه صريح لايقبل التأويل ، وكذا كل صريح في الايلاج لايقبل التأويل موصوفا بالحرمة .

ولا يقبل تفسير القاذف فيما ذكر بأنه لم يرد به القذف وانما أراد به معنى آخر . بأن قال ، أردت بقولي : يازان ، زنا العين ، لان قبول قوله هذا يخرج اللفظ عن معناه ، وهو خلاف مايقتضيه الظاهر ، مع عدم وجود قرينة تصرفه الى مايدعيه .

أما اذا لم يكن القذف باللفظ الصريح ، فانه لا يعد قذفا موجبا للحد عند بعض الفقهاء ، وذلك في الحالات التالية :ـ

أ ـ القذف باللفظ الكنائي :

وكناية القذف : مافهم منه القذف بوضعه مع احتمال معنى آخر

---

(١) راجع في ذلك البدائع ٧/٤٤ ، فتح القرير ٤/١٩٣ ، مغني المحتاج ٣/٣٧٠ ، المحلى ١١/٢٨٢ ، المغني ١٠/٢١٥ ، المهذب ٢/٢٨٦ ، شرائع الاسلام ٢/٢٦١ .
(٢) انظر : المحلى ١١/٢٦٠ ، المغني ١٠/١٧٩ ، المهذب ٢/٣٥٠ .

غيره • مثل يافاجر ، ياخبيثة ، يامخنث ، أو أنت تحبين الخلوة ، أو يقول لزوجة غيره : لقد سودت وجه زوجك ، أو جعلت له قرونا ، أو أفسدت فراشه ، الى غير ذلك من الالفاظ التي يفهم منها القذف وليست صريحة فيه لاحتمالها معاني اخرى لاتزيد على السب والشتم دون القذف بالزنا •

ولهذا ذهب بعض الفقهاء الى عدم اعتبار ذلك قذفا يوجب الحد ، لان القذف بالكناية قول بغير الزنا ، فلم يكن صريحا في القذف كالزنا ، ولان الكناية محتملة للقذف ولغيره ، فلا يحصل بها القذف تحقيقا •

والى هذا ذهب أبو حنيفة والظاهرية ، وهو رواية في مذهب الامام أحمد[1] •

ب ـ القذف بالتعريض :

وهو مالا يفهم منه القذف بوضعه ، وانما يفيد ذلك بقرائن الاحوال •

وعلى هذا يمكن القول بأن كلا من الكناية والتعريض يتفقان في انهما لا يفيدان القذف صراحة •

ويختلفان في أن الكناية يفهم منها القذف بأصل وضعها بخلاف التعريض ، فلا يفهم منه القذف أصلا بوضعه ، مثل أن يقول لآخر : ما أنت بزان ، يا ابن الحلال الى غير ذلك •

وقد ذهب كثير من الفقهاء الى أن ذلك ليس قذفا موجبا للحد منهم :

أبو حنيفة ، والشافعي ، وعمرو بن دينار ، والثوري ، وقتادة ، وابن المنذر ، وابن شبرمة ، والحسن بن صالح ، والشيعة ، والظاهرية ، وبه قال عطاء ، وهو احدى الروايتين عن الامام أحمد ، وظاهر كلام

---

(١) انظر : البدائع ٧/٤٣ ، فتح القدير ٤/١٩١ ، المحلى ١١/٢٦٦، المغني ١٠/٢١٢ •

الخرقي من المالكية[1] • لان التعريض ليس قذفا وان نواه ، لان النية انما تؤثر اذا احتمل اللفظ المعنى ، وههنا ليس في اللفظ اشعار به ، وانما يفهم ذلك بقرائن الاحوال ، فلا يؤثر ، وقد استدل هؤلاء بما رواه أبو داود وغيره بالسند الى ابن عباس : ان رجلا قال : يا رسول الله ، ان تحتي امرأة لاترد يد لامس ، قال : « طلقها ، قال اني لا أصبر عنها ، قال : أمسكها» •

وهناك أحاديث بهذا المعنى وردت بطرق وألفاظ متعددة[2] ، وكلها تفيد التعريض بالقذف ، ومع ذلك لم يوجب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حد القذف ولا اللعان على من عرض بنفي الولد ، أو على من اتهم زوجته بأنها لا ترد يد لامس •

وهذا دليل على أن حكم التعريض بالقذف يغاير حكم التصريح به ، اذ لو كان حكمهما واحدا للاعن رسول الله بين كل من قال ذلك وزوجته، أو أقام الحد على من امتنع عن اللعان منهما •

رابعا : شروط تكميلية للحكم بحد القذف :

يشترط للحكم بحد القذف بعد ثبوت موجباته أن تتوفر له الشروط التالية اضافة الى الشروط السابقة •

الشرط الاول : قيام الخصومة : لان حد القذف فيه حق للآدمي ، فلابد من المطالبة به لكي يجب ، اعتبارا بسائر حقوق الآدمي هذا ماذهب اليه جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والشيعة[3] •

---

(١) انظر : مغني المحتاج ٣/٣٦٩ ، حاشية الشلبي بهامش الزيلعي ٣/١٩٩ ، المحلى ١١/٢٧٨ ، المختصر النافع ٢/٢٢٠ ، المغني ١٠/٢١٣ ، حاشية الدسوقي ٤/٣٢٧ •

(٢) انظر : سنن أبي داود ٢/٢٢٠ ، والنسائي ٦/٥٥ ، ونصب الراية ٣/٣٥٣ •

(٣) انظر : فتح القدير ٤/١٩٠ ، مواهب الجليل ٦/٣٠٥ ، كشاف القناع ٤/٦٣ ، شرائع الاسلام ٢/٢٥١ •

وعلى هذا لو لم يطالب المقذوف باقامة الحد على القاذف فان الحد يجب عليه •

ويتفرع على هذا ان قاذف الغائب لا يحكم عليه بالعقوبة حتى يحضر المقذوف ويطالب به ، أو يثبت انه طالب به في غيبته ، لاستيفاء شرطه وهو الطلب •

وقد ذهب الحنفية الى أكثر من هذا • فقد منعوا استيفاء الحد في غياب المقذوف • لان استيفاءه في غير حضرته مورث للشبهة ، وهي احتمال تصديق القاذف • والحدود لاتستوفى مع الشبهات •

وعلى هذا : يسقط حد القذف عن القاذف اذا مات المقذوف ، وليس لاحد حق المطالبة به عند الحنفية • تفريعا على مذهبهم في أن القذف حق من حقوق الله • وحق الله لا يورث[1] •

الشرط الثاني : استدامة المطالبة لحين اقامة الحد على القاذف ، فان سقطت المطالبة بعفو المقذوف أو بموته : لم يقم الحد على القاذف •

الشرط الثالث : ان لا يأتي القاذف بأربعة شهداء على زنا المقذوف ، فأن أتى القاذف بهؤلاء الشهود ، وشهدوا على صدق مقالته ، أو لاعن امرأته ، أو صدقه المقذوف فيما رماه به : فلا حد على القاذف في ذلك كله •

هذه هي أهم الشروط الخاصة بحد القذف •

المطلب الثالث
الشروط الخاصة بجريمة الزنا

بعد الضوابط العامة لكل جرائم الحدود ، لابد من توفر بعض الضوابط الخاصة بجريمة الزنا لكي تندرج تحت جرائم الحدود ، فان اختل ضابط واحد منها أو أكثر خرجت عن كونها جريمة حدية واندرجت تحت جرائم التعازير التي يفوض أمر تقدير العقوبة عليها وأمر تجريمها

---

(١) انظر : الزيلعي : ٣/٢٠٠ ، فتح القدير : ٤/١٩٠ ، البدائع : ٧/٥٥ •

الى القاضي •

يشترط في تحقق الركن الاول من أركان جريمة الزنا الذي هو «الوطء» عدة شروط لكي يكون الفعل مكونا لجريمة الزنا الموجبة للحد • وهذه الشروط هي :ـ

أولا : شروط الركن الاول : الوطء :

يشترط في تحقق الركن الاول من أركان جريمة الزنا الذي هو « الوطء » عدة شروط ، لكي يكون الفعل مكونا لجريمة الزنا الموجبة للحد وهذه الشروط هي :ـ

الشرط الاول : ايلاج الحشفة :

أجمع الفقهاء على ان الايلاج الكامل لحشفة الرجل في محل الوطء متمم لجريمة الزنا • أما اذا كانت الحشفة منعدمة لاي سبب من الاسباب ، فان جريمة الزنا لا تتم الا اذا أدخل قدرها من الذكر • أما ما عدا ذلك من أي نوع من أنواع الممارسة الجنسية فانها لاتدخل تحت جرائم الحدود، ويجب فيها التعزير ، كالتقبيل والمضاجعة والتفخيذ والخلوة والنظر ••• الخ وكذلك لا حد في السحاق ، أو في الاستمناء لعدم الايلاج •

قال ابن قدامة[(١)] : « ولو باشر الرجل المرأة فاستمتع بها فيما دون الفرج فلا حد عليه ، ولو وجد رجل مع امرأة يقبل كل واحد منهما صاحبه ، ولم يعلم هل وطئها أم لا ••• فلا حد عليه » •

الشرط الثاني : أن يكون الذكر متصلا ، فلو أدخلت المرأة في فرجها ذكرا منفصلا : فلا حد عليها ، وانما يجب عليها التعزير • وعلل الفقهاء ذلك بعدم استكمال اللذة ، فيكون بمنزلة ادخال اصبعها أو أي شيء

---

(١) انظر : المغني ٦٢/٩ •

آخر[1] .

الشرط الثالث : أن يكون الذكر واضحا في دلالته على ذكـــــورة صاحبه ، وبناء على هذا فلا يكون ايلاج ذكر الخنثى في فرج امرأة مكونا لجريمة الزنا ، وذلك لاحتمال كونه انثى ، فيكون سحاقا ، ولا حد في السحاق ، وانما فيه التعزير فقط[2] .

الشرط الرابع : ان يكـون الايلاج مباشرا ، فان كان بواسطة فلا يوجب الحد عند جمهور الفقهاء ، فلو لف ذكره بخرقة كثيفة ، أو بمادة مصنوعة لهذا الغرض كما هو الحال في عصرنا هذا : فلا حد فيه .

لان بعض الفقهاء الزموا نفي الحد لنفي الغسل ، فلما لم يجب الغسل بمجرد الايلاج لذكر ملفوف فان الحد لا يجب عليه من باب اولى .

قال المالكية : « والادب على من لف خرقة كثيفة أو غيب في هواء الفرج ، لا حد عليه للشبهة »[3] .

غير ان المالكية والحنفية يفرقون بين الخرقة الخفيفة والسميكة . فاوجبوا الحد في الاولى ان وجد طراوة الفرج وشعر باللذة[4] .

الشرط الخامس : ان يكون الايلاج في فرج محرم معد للوطء أصـلا .

وعلى هذا فلا حد على ايلاج الذكـر في فم أو نحـوه . لانه ليس فرجا ، ولا على ايلاج في دبر ، لانه ليس فرجا على خلاف في ذلك بين الفقهاء على النحو التالي :

---

(١) انظر : مغني المحتاج : ١٢٤/٤ الخرشي : ٨٧/٨ .

(٢) انظر : مغني المحتاج ١٤٤/٤ ، كشاف القناع ٥٧/٤ ، الشرح الكبير ٣١٣/٤ ، اللمعة الدمشقية ٢٤/٩ .

(٣) انظر : حاشية العدوي على الخرشي ٧٨/٨ .

(٤) انظر : الدسوقي ٣١٣/٤ ، ابن عابدين ١٦٥/١ .

فقد اتفق الفقهاء على ان وطء دبر الزوجة ليس جريمة حدية وانما هي جريمة تعزيرية •

واختلفوا فيما عداها •

فذهب الظاهرية ، وأبو حنيفة ، والشافعية في الرأي المرجوح عندهم الى ان وطء دبر المرأة الاجنبية لا يوجب الحد ، وانما يوجب التعزير • اما ما عدا هؤلاء فقد ذهبوا الى انه جريمة حدية لانها جديمة زنا كاملة •

وذهب الظاهرية ، وأبو حنيفة ، والشافعية في رأي مرجوع عندهم الى ان وطء دبر الذكر ليس جريمة حدية وانما هي جريمة تعزيرية • وبهذا قال الحكم ، وهو رأي المرتضى والمؤيد من الزيدية •

الا ان أصحاب هذا الرأي اختلفوا في نوع التعزير فالظاهرية : قالوا يعزر بالجلد فيما دون الحد ، وأبو حنيفة قال : يعزر بالاحراق بالنار أو هدم الجدار أو نحو ذلك والى هذا ذهب عمر ، وعثمان • والجلد أصح • فان اعتاد اللواط قتله الامام سياسة[1] •

شروط الركن الثاني : الواطيء :

لكي تكون واقعة الزنا جريمة حدية لابد من ان تتوفر في الزاني الشروط التالية :ـ

الشرط الاول : التكليف ـ فلا حد على غير المكلف ، من صبي أو مجنون ، أو مكره ، وفي الاخير خلاف بين الفقهاء ، واصح الآراء فيه عدم الحد لصريح دلالة الحديث « ان الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »[2] •

وكذلك النائم ، فلا حد عليه لو استخدمت امرأة آلته وادخلتها في

---

(١) راجع في ذلك : مغني المحتاج ٤/١٤٤ ، المحلى ٨/٤٦٣ ، نيل الاوطار ٧/١٢٤ ، المغني لابن قدامة ٩/٦١ ، الدر المختار ٤/٢٧ ، العلاقات الجنسية لعبدالملك السعدي ٢/٥٠ ـ ٥٤ •

(٢) رواه ابن ماجة والبيهقي : انظر مشكاة المصابيح : ٣/٢٩٥ •

فرجها • اما هي فقد ذهب الجمهور الى وجوب الحد عليها ، وخالف في ذلك الامام أبو حنيفة[1] •

وكذلك السكران ان كان سكره غير محظور ، كسكر المفطر لدفع عطش أو استساغة لقمة ، أو سكر خطأ من غير تعمد • فان كان سكره محرما : فعليه الحد اجماعا[2] • لانه آثم بشربه •

الشرط الثاني : العلم بالتحريم •

لا يكون زنا الزاني جريمة حدية الا اذا كان عالما بتحريم الزنا ، فاذا حصل من جاهل لقرب عهد بالاسلام مثلا وكان حاله يحتمل صدق دعواه الجهل ، فلا حد عليه ، الا عند ابن الهمام •

اما اذا كان حاله لا يحتمل صدقه بان عاش ونشأ بين المسلمين ثم ادعى الجهل بالتحريم ، فانه يحد اتفاقا[3] •

الشرط الثالث : النطق • فان وطىء الاخرس امرأة ، فلا حد عليه عند الحنفية لاحتمال ان تكون له شبهة في هذا الوطء لا يمكن ان يعبر عنها ، ولا يعرف كونها شبهة[4] •

الشرط الرابع : التزامه باحكام الاسلام ، فلا يحد الحربيان لانهما غير ملتزمين باحكام الاسلام ، والى هـذا ذهب جميع الفقهاء عدا الزيدية[5] •

ولا يحد الذميان على مذهب المالكية[6] ، وهو ما ذهب اليه الامام

---

(1) انظر ابن عابدين : ٤/٢٩ •
(2) انظر : مغني المحتاج ٤/١٤٦ ، مغني ابن قدامة ٩/٦٧ •
(3) انظر : الدر المختار ٤/٦٠ ، مغني المحتاج ٤/١٤٦ ، البحر الزخار ٤/١٤٥ ، اللمعة الدمشقية ٩/٢٢ •
(4) انظر : حاشية ابن عابدين ٤/٥ •
(5) انظر : البحر الزخار ٥/١٤٣ •
(6) انظر : الخرشي ٨/٧٥ •

علي بن أبي طالب ، وابن عباس ، وسفيان ومجاهد ، وقريب منه مذهب الحنابلة ، وقول النخعي ، واحد قولي الشافعي ، حيث قالوا : ان لم يترافعوا الينا فلا حد عليهما ، وان ترافعا فالامام مخير بين اقامة الحد عليهم أو تركهم[1] •

ولا يحد المستأمنان عند جمهور الفقهاء • وهم الائمة الاربعة ومحمد بن الحسن ، والرأي السابق لابي يوسف ، والظاهر من كلام الامامية استدلالا بقوله تعالى : « ثم ابلغه مأمنه »[2] فتبليغ المستأمن مأمنه واجب بهذا النص •

الشرط الخامس : ان يزني في دار العدل ، فان دخل دار الحرب أسيرا أو تأجرا ، ثم زنى فلا حد عليه عند الحنفية • لانقطاع ولاية الامام عنه في هذه الدار ، الا اذا كان مع العسكر أمير له ولاية اقامة الحدود فمند ذلك يقيم عليه الحد[3] •

شروط الركن الثالث : الموطوءة :

لكي تكون واقعة الزنا جريمة حدية بالنسبة للموطوءة يجب ان تتوفر فيها الشروط التالية :ـ

الشرط الاول : ان تكون الموطوءة امرأة • وعلى هذا فلا حد على وطء الذكر في الرأي الراجح ، ولا في وطء البهيمة كذلك •

الشرط الثاني : ان تكون حية ، فلا حد بوطء المرأة الميتة عند الحنفية ، والزيدية ، والقول الراجح عند الشافعية ، والمرجوح عند الحنابلة • ويجب عليه التعزير •

---

(١) انظر : المغني ٨٢/٩ •

(٢) سورة التوبة : ٦ •

(٣) انظر : ابن عابدين ٢٩/٤ •

قال الكاساني : « وكـذا وطء المرأة الميتة لا يوجب الحـد ويوجب التعزير »[١] •

الشرط الثالث : ان تكون بالغة عاقلة • فلا حد على الصغيرة والمجنونة سواء وطئها صغير أو كبير ، عاقل أو مجنون •

الشرط الرابع : ان تكون مشتهاة • وبقيد الاشتهاء تخرج الميتة ، والبهيمـة •

ولا تخرج المرأة الشوهاء • لانها مشتهاة طبعا بخلاف الميتة والبهيمة ، ولكل ساقطة لاقطة ، والعجوز الشوهاء لو لم يشتهها الزاني بها لما زنى بها ، والا فكيف يحصل له التهيج ؟[٢]

الشرط الخامس : ان تكون ممكنة ، وهي المختارة التي تملك جميع ارادتها وشعورها ، فان اختـل جانب من الاختيـار ، فلا حـد عليهـا ، وذلك مثل :

أولا : المكرهة : فانها لا تحد اتفاقا لصراحة قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » • ولما روى بالسند الى عبدالجبار بن وائل عن أبيه « ان امرأة استكرهت على عهـد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فدرأ عنها الحد »[٣] •

ومثل المكرهة عند الشافعية والحنابلة : الملجأة ، التي تلجئها الضرورة الى الزنا ، فلا حد عليها عندهم ، استدلالا بما روى عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ ان امرأة استسقت راعيا فأبى ان يسقيها الا ان تمكنه من نفسها ففعلت ، فرفع ذلك الى عمر ، فقال لعلي : ما ترى فيها ؟ قال :

---

(١) انظر : بدائع الصنائع ٣٤/٧ •
(٢) انظر : مغني المحتاج ١٤٤/٤ ، الدر المختار ٥/٤ •
(٣) انظر : الترمذي ٥٥/٤ ، ابن ماجه ٨٦٧/٢ •

انها مضطرة • فأعطاها عمر شيئا وتركها[1] •

ثانيا : النائمة • فلا حد عليها اذا وطئت بالاتفاق ، استدلالا بما روى ان امرأة حبلت من الزنا جيىء بها الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فقالت : اني امرأة ثقيلة الرأس ، وكان الله يرزقني من صلاة الليل ، فلما استيقظت وجدت رجلا قد ركبني وقد فرغ مني •••[2] فخلى سبيلها •

ومثل النائمة كل فاقدة للشعور باغماء ونحوه •

الشرط السادس : الالتزام بالاحكام ، فلا حد على الحربية لعدم التزامها بقوانين الاسلام ولا حد على الذمية عند مالك ، وعلي ابن أبي طالب ، وابن عباس ، رضي الله عنهم ، وسفيان ، ومجاهد • وقريب منه مذهب الحنابلة وقول النخعي والشافعي في احد قوليه • حيث قال هؤلاء لايجب عليها الحد ، الا انها اذا رفعت امرها الينا ، فالحاكم بالخيار ان شاء حدها وان شاء تركها[3] •

الشرط السابع : ان تكون ناطقة • فلا حد على عديمة النطق عند بعض الفقهاء حتى ولو فهمت اشارتها ، فلعل لها شبهة لم تستطع التعبير عنها ، فكان ذلك شبهة تدرأ الحد • بهذا قال الحنفية[4] وبعض الفقهاء الآخرين •

شروط اثبات جريمة الزنا

لا يختلف الامر كثيرا في اثبات جريمة الزنا عما ذكرناه في اثبات جريمة السرقة ، فيما عدا ما يلي :-

---

(١) انظر : المغني ٩/٦٠ ، وعبدالملك السعدي ٢/٢٢٨ •

(٢) انظر : المغني ٩/٥٢ •

(٣) انظر : الخرشي ٨/٧٥ ، المغني ٩/٨٢ ، مغني المحتاج ٤/١٤٧ •

(٤) انظر : ابن عابدين ٤/٥ •

١ ـ نصاب الشهادة :

لقد اجمع الفقهاء على ان جريمة الزنا لا تثبت بأقل من أربعة شهود للنص على ذلك في قوله تعالى : « واللائي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم »[١] .

وقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء .. الآية »[٢] .

ولحديث سعد بن عبادة حين قال لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : ارأيت ان وجدت مع امرأتي رجلا ما أمهله حتى اتي بأربعة شهداء ؟ قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : نعم[٣] .

ولم يخالف في ذلك الا الامامية حيث جوزوا شهادة ثلاثة رجال مع امرأتين ان كان موجبا للرجم ، ورجلين مع أربع نسوة ان كان موجبا للجلد[٤] .

وذهب جمهور الفقهاء الى عدم قبول شهادة الزوج على زوجته بالزنا ان سبق ذلك خصومة بينهما . لانه في حكم الخصم ، وقد يؤدي به الامر الى الافتراء عليها ليتخلص منها .

اما ان لم تسبق خصومة بينهما ، وحصلت لدى القاضي ، قناعة كافية بأنه لولا قيام المدعى عليها بهذه الجريمة ما فرط زوجها في اظهار هذه الفاحشة عليها : قبلت[٥] .

---

(١) سورة النساء : ١٥٥ .
(٢) سورة النور : ٤ .
(٣) انظر : شرح الزرقاني على الموطأ ٤/٤٠٧ .
(٤) انظر : اللمعة الدمشقية ٣/١٤٠ .
(٥) انظر : الدر المختار ٤/٧ ، والمحلى ٨/٣١٧ ، واللمعة ٣/١٣٢ ، والشرح الكبير ٢/٤٦٦ ، وانظر عبدالملك السعدي : ٢/٢٦٦ .

٢ ـ اجتماع الشهود عند تأدية الشهادة :

اشترط جمهور الفقهاء ان يكون اداء الشهادة من الشهود في مجلس واحد • ذهب الى هذا الحنفية والحنابلة والمالكية وبعض الامامية ، وعلى هذا فان شهدوا متفرقين لم تقبل شهادتهم وحدوا للقذف ، بل ان الحنفية والمالكية اشترطوا حتى في المجيء الى مجلس القضاء ، فان جاءوا متفرقين لم تقبل شهادتهم[١] •

٣ ـ اداؤها أصالة :

ذهب جمهور الفقهاء الى اشتراط ان تكون الشهادة من أصيل ، فان كانت على شهادة الغير ، كان يقول الشاهد المعاين لآخر اشهد عني بكذا : لم تقبل • نظرا الى ان الشهادة على الشهادة يتطرق اليها احتمال الغلط والسهو والاضطراب وبهذا تتحقق الشبهة الدافعة للحد[٢] •

اما اذا كانت وسـيلة اثبـات الزنا هي الاقرار • فان الفقهـاء اشترطوا تكراره لقبوله وبناء الحكم عليه ـ اضافة الى ما سبق •

فذهب الحنفيـة والزيدية والامامية والحنابلة الى اشتراط تكـرار الاقرار أربع مرات ، فان نقص عنها فلا حد عليه • مستدلين بواقعة ماعز بن مالك ورد النبي عليه السلام اقراره ثلاث مرات ولم يأمر بحبسه ونظر امره الا بعد الرابعة[٣] •

---

(١) انظر : الدر المختار ٧/٤ ، والمغني ٧١/٩ ، واللمعة : ٥٣/٩ ، والمبسوط ٩٠/٩ : والدسوقي ١٨٥/٤ •

(٢) انظر فتح القدير : ٥٤/٦ ، والمغني : ١٨٧/١٠ ، والروض النظـير : ٨٩/٤ • والمحلى : ٥٣٥/٦ ، والدسوقي : ٢٠٦/٤ ، ومغني المحتاج : ٤٥٣/٤ •

(٣) انظر مسند الامام أحمد : ٣٤٧/٥ وسنن أبي داود : ٢٥٨/٢ ، والمغني : ٦٤/٩ ، والروض النظير : ٤٧٠/٤ ، واللمعة : ٣٣/٩ •

الفصل الثاني

ضوابط تنفيذ العقوبة بعد الحكم بها

في الفصل الاول وفي مبحثين تضمنهما : استعرضنا الضوابط العامة والضوابط الخاصة التي لا يحكم على المتهم بالعقوبة الحدية الا اذا توفرت جميعا • فان تطرق الخلل الى بعض أجزائها : خرجت الجريمة من حيز جرائم التعزير التي يترك امر تقدير العقوبة عليها الى اجتهاد القاضي ضمن ضوابط عامة يملك القاضي حرية الحكم ما دام في نطاقها •

اما اذا توفرت تلك الضوابط العامة والخاصة ، وحكم على المتهم بالعقوبة الحدية ، فان الشريعة الاسلامية قد وضعت بعض الضوابط والقيود لا يصار الى تنفيذ الحكم الا بعد اعتبارها ومراعاتها • فان طرأ على الحكم شيء من تلك الضوابط والقيود فان العقوبة المحكوم بها تسقط عن المجرم في بعض الاحيان ، ويؤجل تنفيذها في بعض الاحيان الاخرى • وسوف نتكلم عن كل نوع في مبحث مستقل •

المبحث الاول

الضوابط المسقطة للتنفيذ

أولا ـ نقصان أهلية الشهود :

ان اثبات الجريمة الحدية بالشهادة يستلزم توفر اهلية التحمل واهليه الاداء في الشهود • فاذا ما توفرت تلك الاهلية بشروطها المطلوبة ، حكم على المتهم بالعقوبة المنصوص عليها في تلك الجريمة المرفوع بها الى القضاء •

اما اذا مات أحد الشهود بعد الحكم وقبل التنفيذ ، أو زالت أهليته بجنون أو نحوه ، فان الحكم لا ينفذ على المجرم • لاحتمال رجوعه عن شهادته لو كان موجودا ، فيكون ذلك شبهة تدرأ الحد عن المجرم ، وهذا الرأي وان انفرد به الحنفية الا انه حري بالترجيح ، لانسجامه مع ما ترمي

اليه نصوص الشريعة الاسلامية من تضييق تطبيق عقوبات الحدود ما أمكن ، والستر على من ارتكب هذه القاذورات كلما وجد مجال للستر[1] .

ثانيا ـ تقادم العقوبة :

وصورته : ان يتأخر تنفيذ العقوبة على المجرم بعد الحكم عليه بها ، فاذا حدث هذا فقد ذهب أبو حنيفة وصاحباه[2] الى اسقاط التنفيذ عنه . لأن التقادم في التنفيذ كالتقادم في الاثبات ، كلاهما سبب للدرء .

قال السرخسي[3] : « واذا حكم عليه بالقطع بشهود في السرقة ، ثم انفلت ، فأخذ بعد زمان : لم يقطع . لما بينا ، ان حد السرقة لا يقام بحجة البينة بعد تقادم العهد ، والعارض في الحدود بعد القضاء قبل الاستيفاء كالعارض قبل القضاء » .

ويقول أصحاب هذا الرأي ـ في وجه قياس التنفيذ على البينة في الاسقاط بالقادم ـ : (ان استيفاء الحد في حقوق الله تعالى من تمام القضاء . لأن المقصود من القضاء في حقوق العباد : اما اعلام من له القضاء ، أو التمكين لمن له القضاء من الاستيفاء بالقضاء ، وهذان المعنيان يحصلان بمجرد القضاء ، فلم يتوقف تمامه الى الاستيفاء .

اما في حقوق الله ، فان الله ـ سبحانه وتعالى ـ مستغن عن هذين المعنيين ، فكان المقصود منها النيابة عن الله تعالى في الاستيفاء ، فلذلك : كان الاستيفاء من تتمة القضاء في حقوقه تعالى .

فالحاكم هنا : نائب عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ في استيفاء حقه ، ولا يكون الاستيفاء صحيحا في الحدود ، الا اذا كانت الشهادة قائمة حال

---

(١) انظر الدر المختار ٤/٣٣ ، وعبدالملك السعدي ٢/٤٧٥ .
(٢) انظر : الاصل لمحمد بن الحسن ص ١٠٦ .
(٣) انظر : المبسوط ٩/١٧٦ .

الاستيفاء ، وبالتقادم : لا تكون الشهادة كذلك •

قال الكمال بن الهمام[1] : « واذا كان كذلك ، كان قيام الشهادة شرطا حال الاستيفاء ، كما هو شرط حال القضاء • وبالتقادم : لم تبق الشهادة ، فلا يصح هذا القضاء الذي هو الاستيفاء ، فانتفى » •

ونلاحظ هنا : ان الحنفية يذهبون في معنى « قيام الشهادة » مذهبا خاصا • فان قيام الشهادة ـ عندهم ـ : من قيام الشهود على الاهلية والحضور عند الاستيفاء •

فلما كان بين الشهادة والاستيفاء هذا الارتباط الوثيق : كان ما ثبت لأحدهما يثبت للآخر ، فلما ثبت ان التقادم يمنع من سماع الشهادة : فانه يمنع من الاستيفاء أيضا •

ويعزز الحنفية رأيهم في مدى الارتباط بين الشهادة والاستيفاء ـ في حقوق الله تعالى : بأن الشهود لو اعتراهم ما يخرجهم عن الصلاحية لاداء الشهادة قبل ان يقام الحد ، فانه لا يقام • لان الشبهة اعترت الاثبات •

قال الزيلعي[2] : « ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء : يمنع بعد القضاء ، حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ، ثم أخذ بعد تقادم العهد : لا يقام عليه الحد ، لان الامضاء من القضاء في الحدود ، بدليل عمى الشهود وردتهم بعد القضاء قبل الامضاء ، حيث يسقط الحد عن المشهود عليه » •

ثالثا ـ رجوع الشهود :

اذا تمت البينة على الجريمة ، وحكم على المجرم بعقوبة الحد ، الا ان أحد الشهود عاد فرجع عن شهادته قبل استيفاء الحد : فان الشهادة تبطل

(١) انظر : فتح القدير ٤/١٦٤ •
(٢) شرح الكنز ٣/١٨٨ •

ولا ينفذ الحكم على المجرم ، وقد اتفق الفقهاء على هذا ـ ما عدا ابن القاسم من المالكية[1] .

قال ابن قدامة[2] : « لان المحكوم به عقوبة . ولم يتعين استحقاقها ، ولا سبيل الى جبرها ، فلم يجز استيفاؤها كما لو رجعا قبل الحكم . وفارق المال ، فانه يمكن جبره بالزام الشاهدين عوضه . والحد والقصاص لا ينجبر بايجاب مثله على الشاهدين . لان ذلك ليس بجبره ، ولا يحصل لمن وجب له منه عوض ، وانما شرع للزجر والتشفي والانتقام لا للجبر » .

رابعا ـ رجوع المجرم عن اقراره :

اذا ثبتت الجريمة على المجرم باقراره على نفسه ، فحكم عليه بالعقوبة المنصوص عليها ، ثم عاد فرجع عن اقراره بعد الحكم وقبل التنفيذ : فان الحد يدرأ عنه ، ولا تنفذ العقوبة فيه .

والادلة على ذلك كثيرة ، منها : ما رواه ابن ماجة ، وحسنه الترمذي من حديث ماعز : « انه فر حين وجد مس الحجارة ومس الموت » . فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليـــه »[3] .

تدل ذلك على أن رجوعه عن اقراره بعـد الحكم سبب لدرء الحـد عنـــه .

ومن ذلك ـ أيضا ـ : مارواه أبو داود[1] عن بريدة قال : « كنـا أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ تتحدث : ان الغامدية ومـاعز ابن مالك لو رجعا بعد اعترافهما ـ أو قال : لو لم يرجعا بعد اعترافهما ـ

---

(١) انظر : الذخيرة ١٥١/٨ ، حاشية الدسوقي ٢٠٦/٤ .
(٢) انظر : المغني ٣٠٩/١٠ .
(٣) انظر : أبو داود ٤٥٧/٢ ، سبل السلام ٣٢/٤ ـ ٣٣ .

لم يطلبهما ، وانما لجمهما عند الرابعة » • وما كان صحابة رسول اللـه ـ صلى الله عليه وسلم ـ ليتحدثوا بذلك لو لم يكونوا يعلمون ان رجوع المقر عن اقراره بعد الحكم عليه يسقط الحد عنه •

خامسا ـ نقصان قيمة المسروق عن النصاب بعد الحكم :

يسقط الحكم عن المجرم بقطع يده في ظاهر مذهب أبي حنيفة ، وعند الزيدية ـ : اذا نقصت قيمة المال المسروق عن النصاب حتى ولو طرأ هذا النقص بعد الحكم عليه بقطع اليد • وذلك تفريعا على قاعدتهم «الامضاء من القضـــاء » •

فلما كان كمال النصاب شرطا في الحكم : فان استمرار كماله الى حين التنفيذ شرط في الاستيفاء[٢] •

وذلك بخلاف نقصان العين ، فانه لايسقط العقوبة • ووجه الفــرق ـ في هذه المسألة ـ بين نقصان القيمة ونقصان العين هو ماذكره الكمال بن الهمام بقوله[٣] : «بخلاف نقصان العين • لان ما استهلكه مضمون عليـــه فكان الثابت عند القطع نصابا كاملا ، بعضه دين وبعضه عين • بخـــلاف نقصان السعر ، فانه لايضمنه ، فلم تكن العين قائمة حقيقة ومعنى فــلم يقطـع » •

سادسا ـ وقوع الجريمة أثناء الحرب :

ذهب الحنفية والحنابلة ، وبعض فقهاء الشافعية والمالكية الى عــــدم اقامة الحد على الجاني ان وقعت جريمته أثناء الحرب[٤] •

---

(١) انظر : أبو داود ٢/٢٦٠ •
(٢) انظر : شرح الكنز ٣/١٧٠ •
(٣) انظر : فتح القدير ٤/٢٥٧ •
(٤) انظر : الاشراف لابن المنذر ج ٣ ، بدائع الصنائع ٧/٨٨ ، منتهى الارادات ٢/٤٦١ •

فقد روى عن بسر ابن أرطأة : انه وجد رجلا يسرق في غزوة ، فجلده ولم يقطع يده ، وقال : نهانا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن القطع في الغزو ، رواه أحمد والنسائي[1] .

قال ابن القيم[2] : « وقد نهي عن اقامته ـ أي الحد ـ في الغزو خشية أن يترتب عليه ماهو أبغض الى الله من تعطيله أو تأخيره ، من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضبا» .

ومن ذلك اسقاط سعد بن أبي وقاص حد الخمر عن أبي محجن يوم القادسية لما أبلى بلاء حسنا ، فقال سعد : « لا والله لا أضرب اليوم رجلا أبلى للمسلمين ما أبلاهم» فخلى سبيله .

ولم يثبت عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ انه أقام حدا قط في غزوة من الغزوات . وكذا الصحابة بعده .

وعلى هذا يصح القول : بأن ترك اقامة الحد في مدة الغزو سنة عملية بالترك ، والترك مع وجود موجب العمل يكون سنة متبعة .

غير ان عدم اقامة الحد لايقتضي براءة السارق من جريمته ، وبالتالي عدم معاقبته بأي عقوبة اخرى . بل أنه يعزر بالحبس أو الجلد أو أي عقوبة أخرى يراها ولي الامر .

المبحث الثاني

الضوابط المؤجلة للتنفيذ

اذا حكم على المتهم بالعقوبة الحدية ، ولم يطرأ على الحكم مايسقطه من الاسباب التي ذكرناها ، وبات التنفيذ مستحقا عليه ، فان هذا التنفيذ

(١) انظر : نيل الاوطار للشوكاني ٣١٣/٧ .
(٢) انظر : اعلام الموقعين ١٧/٣ ، وراجع فتح القدير ١٥٢/٤ ـ ١٥٥ .

قد يؤجل في بعض الحالات والظروف التي يتوهم معها أن تكون عـــاملا يسرع به أو يضاعف من ألمه •

وعلى ذلك : فان الحكم يؤجل تنفيذه في شدة الحـــر والبرد ، وفي مرض يرجى زواله ، ولا يقام الحد على الحامل في حملها خوفا عليها وعلى مافي بطنها ، ولا يقام عليها في نفاسها ، خوفا عليها ، ولكي لايجتمع عليهـا دمان ، دم العقاب ودم النفاس فيفضي الى تلفها •

وخالف الحنابلة في بعض المسائل ، فأوجبوا تعجيل الحد مع الحـر والبرد والمرض ، قائلين : بأنه لايؤخر ما أوجبه الله بغير حجة • وبهذا قال اسحاق وأبو ثور •

واستدلوا على ذلك بأن أمير المؤمنين عمر ـ رضي الله عنه ـ أقـــام الحد على قدامة بن مضعون بشرب الخمر وهو مريض(١) •

فان كان المريض محكوما عليه بعقوبة الموت فان الحد لايؤجل عليه ـ اجماعا ـ فيما عدا قول مرجوع للشافعية : انه يؤخر ان ثبت باقـراره وقد نص عليه في الام ورجحه جمع(١) •

أما تأجيل الحد على الحامل ، فهو مما أجمع عليه الفقهاء استدلالا بما روي عن سليمان بن بريدة عن أبيه :

« ان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ جاءته امرأة من غامد من الازد ، فقالت يا رسول الله طهرني •

فقال : « ويحك ، ارجعي فاستغفري الله وتوبي اليه » •

فقامت : أراك تريد أن ترددني كما رددت ماعز بن مالك •

قال : « وماذا ؟ » •

---

(١) انظر : المغني ٩/٩٩ •

(٢) انظر : مغني المحتاج ٤/١٤٥ •

قالت : انها حبلى من الزنى ٠

قال : « أنت ؟ » ٠

قالت : نعـم ٠

قال لها : « حتى تضعي مافي بطنك » ٠

قال الراوي : فكفلها رجل من الانصار حتى وضعت ٠ قال : فـأتى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال : قد وضعت الغامدية ٠

فقال : « اذن لا نرجمها وندع ولدها صغيرا ليس له من يرضعه » ٠

فقام رجل من الانصار ، فقال : الي رضاعه يانبي الله ٠ قال : فرجمها رواه مسلم والدارقطني ، وقال : هذا حديث صحيح[1] ٠

أما تأجيل الحد عن النفساء ، فيستدل له بما روي عن علي رضي الله عنه قال : ان أمة لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ زنت ، فأمرني أن أجلدهـا فأتيتها فاذا هي حديثة عهـد بنفاس ، فخشيت أن جلدتهـا أن أقتلهـا ، فذكـرت ذلك للنبي ـ صـلى الله عليـه وسـلم ـ فقـال : « أحسنت »[2] ٠

ومن الضوابط المؤجلة لتنفيذ العقوبة ـ عند بعض الفقهاء ـ : الغزو والسـفر ٠

فقد ذهب بعض الفقهاء الى أن الغزو والسفر مسقطان للعقوبـة ، فلا تنفذ على الجاني عقوبة الحد بعد الغزو أو بعد السفر ، كما ذكرنا ذلك في المبحث السـابق ٠

غير ان بعض الفقهاء الآخرين ومنهم الاوزاعي ذهبوا بالنصـوص الواردة في ذلك مذهب التأجيل وليس الاسقاط ، فاذا عاد الجاني من الغزو

---

(١) انظر : صحيح مسلم ٥/١٢٠ ، والدارقطني ٣/٩١ ٠

(٢) انظر : صحيح مسلم ٥/١٢٥ ، وسنن ابي داود ٢/٢٧١ ٠

أو من السفر : أقيم عليه الحد .

قال ابن المنذر[1] : « وقال الاوزاعي : يقيم من غزا على جيش وان لم يكن أمير مصر من الامصار ـ الحدود في عسكره غير القطع ، فاذا قفل قطع » .

وحكي عن الخطابي قوله[2] : « لا يقطع أمير العسكر حتى يقفل من الدرب ، فاذا قفل قطع» .

أما بعد : فهذه هي ضوابط الحدود في الشريعة الاسلامية حكما وتنفيذا ، وهي تشير بوضوح الى أن دون اقامتها : قطع أنفاس المحقق والحاكم وهما يحاولان توفير الشروط المطلوبة لذلك ، وبهذا يكون المتهم في مأمن من قطع يده خطأ أو اقامة الحد عليه ظلما .

وبالتأمل فيما سلف من صفحات يتبين مدى حيطة الشريعة الاسلامية من أجل صيانة جسم الانسان من التلف ، حين وضعت هذه الضوابط والشروط المتعددة ، التي يصعب تحققها مجتمعة ، وبذلك تكون عقوبات الحدود في نطاق سياج متين ، يصعب اختراقه للوصول اليها الا اذا كانت الجريمة من القوة والشراسة والاستهتار ، بحيث تخطت جميع الحواجز ، وحققت جميع الشروط ولا أدل على ذلك من ندرة تنفيذ عقوبات الحدود على مدى التاريخ الاسلامي كله ، ابان عهود تطبيق الشريعة الاسلامية والاحتكام اليها .

وفي هذا دليل قاطع ، على أن دون الحكم بالعقوبة الحدية وتنفيذها صعوبات وعقبات ، تجعل تشريعها نظريا يراد منه الزجر ، وليس تطبيقيا يراد منه التنفيذ في كل واقعة .

---

(١) انظر : الاشراف ج ٣ .

(٢) انظر : معالم السنن ٣/٣١٢ .

الفصل الثالث

فلسفة الحدود في الفقه الاسلامي

الحدود : هي العقوبات المقررة لبعض الجرائم وهي كما ذكرنا من قبل : سبع جرائم : الزنا ، والقذف ، والشرب ، والسرقة ، والحرابة ، والردة ، والبغي •

وتسمى العقوبة المقررة لكل جريمة من هذه الجرائم حدا • والحد، هو : العقوبة المقررة حقا لله تعالى • ويعني الفقهاء بقولهم : «حقا لله تعالى» ان المصلحة العامة هي التي استوجبتها لدفع الفساد عن الناس ، وتحقيق الصيانة والسلامة لهم ، وعلى هذا فان الحق فيها انما هو حق عام تملكه الامة كلها ، وينوب الله عنهم في تقديرها واستيفائها • وبناء على هذا فهي تمتاز بالميزات التالية :

أولا ـ انها لاتقبل الاسقاط ولا العفو من الافراد ، ولا من الجماعة، ولا من السلطة القضائية •

ثانيا ـ ان هذه العقوبات وضعت لتأديب الجاني واصلاحه وكفه هو وغيره عن الجريمة ، وليس فيها مجال لوضع شخصية الجاني موضع الاعتبار عند توقيع العقوبة •

ثالثا ـ ان هذه العقوبات تعتبر ذات حد واحد • لانها عقوبات مقدرة معينة • وعلى هذا فهي عقوبات لازمة ليس للقاضي أن ينقص منها أو يزيد فيها أو يستبدل بها غيرها •

رابعا ـ ان هذه العقوبات جميعا وضعت بالصفة التي هي عليها على أساس محاربة الدوافع التي تدعو لكل جريمة منها على حدة بالدوافع التي تصرف عنها ، أي ان المناسبة واضحة بين الجريمة ونوع العقوبة المفروضة عليها ، وعلى هذا فهي مبنية على أسس نفسية متينة •

ويلخص الماوردي هذا بقوله[1] :

« والحدود : زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر ، وترك ما أمر . لما في الطبع من مغالبة الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة بعاجل اللذة ، فجعل الله تعالى من زواجر الحدود مايروع ذا الجهالة حذرا من ألم العقوبة ، وخيفة من نكال الفضيحة . ليكون ما حظر من محارمه ممنوعا ، وما أمر به من فروضه متبوعا ، فتكون المصلحة أعم والتكليف أتم ، قال تعالى : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين» يعني في استنقاذهم من الجهالة وارشادهم من الضلالة وكفهم عن المعاصي ، وبعثهم على الطاعة» .

خامسا ـ ان هذه العقوبات غير موضوعة على مقادير الاجرام ، وانما هي على مايعلم الله من المصالح فيها ، نظرا لوقوع الجرائم فيها على الجماعة ، وعلى هذا أجرى الله أحكامه ، فأوجب رجم الزاني المحصن ولم يسقط عنه الرجم بالتوبة ، والا لكان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عمل على اسقاط الحد بالتوبة عن الغامدية التي قال فيها : « لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له »[2] . مع ان التوبة تسقط العقوبة عن الكافر ، والكفر أعظم من الزنا ، وقد عاقب الله القاذف بالزنا ، ولم يوجب عقوبة على القاذف بالكفر وهو أعظم منه ، وأوجب الحد على شرب الخمر ، ولم يوجبه على شرب الدم .

من كل هذا يتضح : ان عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الاجرام وانما وضعت لمعان وعلل منضبطة ، تحقيقا لمصلحة الفرد

---

(١) انظر : الاحكام السلطانية ص ٢٢١ .

(٢) من حديث طويل رواه مسلم : انظر مشكاة المصابيح ٢/٢٩٠ .

والجمـــاعة[1] .

وسنبحث في هذا الفصل في الموضوعات التالية : أغراض العقـوبة الاسـلامية ، فاعلية هذه العقوبة في العصور القديمة ومدى صلاحيتها في العصر الحديث ، أساس الاختلاف الكبير في تقدير عقوبات الحدود بين الشريعة الاسلامية والقانون ، نتائج الاختلاف بين الشريعة والقانون في تقييم جرائم الحـدود .

المبحث الاول

أغراض العقوبة الاسلامية :

أغراض العقوبة في الشريعة الاسلامية تدور بين هدفين :

الهدف الاول : تحقيق المصلحة العامة وحماية المجتمع .

والهدف الثاني : تحقيق الزجر والاصلاح للجاني مع توفير العدالة لـــه .

وعلى هذا فان العقوبة في الشريعة الاسلامية شرعت لتحقيق مصـالح الناس على اختلاف أنواعها ، وهي المصالح التي يتوخاها الاسلام في مواطنها ســـواء أدركها الناس أم خفيت عنهم .

وهذا يعني : ان الشريعة الاسلامية ـ وهي تحقق تلك المصـالح ـ لا تأخذ بعين الاعتبار رغبات الناس الخاصة ، أو آراءهم الشـخصية ، أو منافعهم العاجلة . بل ان المدار في ذلك انما هو الحق والعدل ، وهما صفتان لها قواعد ثابتة ، وأسس مقنعة ، لا تتبع رأيا معينا ، أو هوى خاصا[2] .

---

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص ١/٢٩ ، وراجع اعلام الموقعين : ٢/١٠١ ، وما بعدها والاسنوي على المنهاج : ٣/٢٢ .

(٢) انظر : بحثنا ، وقاية المجتمع من الجريمة والانحراف في ظل مبادىء الشريعة الاسلامية . مجلة الجامعة المستنصرية ، العـدد الخامس ص ١٧٣ .

والمصالح العامة التي شرعت عقوبات الحدود دفاعا عنها وحماية لها ترجع الى أصول خمسة ، هي : حفظ الدين ، فكانت العقوبة للمرتد ، وحفاظ النسل ، فكانت العقوبة للزاني ، وحفظ العقل ، فكانت العقوبة للشارب ، وحفظ السمعة واحترام الانسان ، فكانت العقوبة للقاذف ، وحفظ المال ، فكانت العقوبة للسارق •

وذلك : لان الحياة التي يراد منها أن تكون مرعى الفرد ومأمنه تقوم على هذه المصالح ، ولا تتحقق الحياة الكريمة الا اذا بقيت هذه الاصول سليمة مصونة ، ومن أجل سلامتها وصيانتها شرعت تلك العقوبات التي تسمى «الحدود» •

وأهم ماتحققه العقوبة الاسلامية هو انها تكفل للمجتمع الاسلامي حاجته التي تغنيه عن العقوبة ، وهي قيام الوازع الديني عن طريق تربية الضمير ، وتهيئة الظروف لصلاح الفرد عن طريق تكوين المجتمع الفاضل[٢] ، وتوفير الانضباط الاجتماعي الذي يولد رهبة المحظور •

ومن هذا المنطلق الناتج عن تحقيق المجتمع الفاضل ، والضمير المهيأ : تأخذ عقوبات الحدود طابعها الجماعي ، وسمتها العامة التي لاتدع مجالا لاخذ شخصية الجاني بنظر الاعتبار ، واذا كانت بعض العقوبات الاسلامية تقوم على الاعتبار الشخصي ، واذا كانت بعض التشريعات الحديثة تقول بوجوب رعاية الحرية الشخصية عند فرض العقوبات ، فأنه ليس بوسع أحد أن يقطع : بأن مسألة الزنا ، والسكر ، والردة ، وقطع الطريق ، والسرقة ، والقذف ، من المسائل الفردية التي يترك الامر فيها الى آحاد الناس • ففي الزنا والسكر مثلا مساس بقوام الاسرة وأخلاق

---

(١) راجع تفصيل ذلك في بحثنا السابق ، في مجلة الجامعة المستنصرية العدد الخامس •

الجماعة وسلامة الذرية لا مراء فيه •

ومتى بلغ من الزاني أن يشهده أربعة شهود عدول ، وبلغ من السكير أن يصل الى القاضي بين شاهدين عدلين والخمر تفوح من فمه ، فليست هناك مسألة فرد يفعل ما يحلو له بينه وبين نفسه ، ولكنها مسألة المجتمع كله ، في كيانه وأخلاقه وأسباب الامن والطمأنينة فيه ، ومن هنا يمكن التوصل الى جانب من حكمة الله عزوجل في وجوب توافر الشرائط التي اشترطها لاقامة الحدود العلنية بين الناس •

ومن هنا يمكن الخروج بالنتائج التالية على أساس انها الاصول التي قامت عليها عقوبات الحدود :

أولا : ان عقوبات الحدود وضعت بالصيغة التي تمنع الناس من الجريمة قبل وقوعها ، فاذا ماوقعت الجريمة كانت العقوبة كافية لتأديب الجاني وزجر غيره عن التشبه به ، ولهذا قال بعض الفقهاء : « انها موانع قبل الفعل زواجر بعده »[1] •

ثانيا : ان الحدود وضعت لمصلحة الجماعة ، فلما اقتضت مصلحة الجماعة التشديد شددت العقوبة ، فلا يصح أن تزيد العقوبة أو تقل عن حاجة الجماعة[2] •

ثالثا : ان عقوبات الحدود انما هي عقوبات مشروعة تقتضيها قواعد العدل والمصلحة • لان كل عقوبة تؤدي لصلاح الافراد وحماية الجماعة هي عقوبة مشروعة والتفريط فيها تفريط بحقوق المجتمع[3] •

ومن أجل هذه الاصول الثابتة اتجهت الشريعة في عقوبات الحدود

---

(١) انظر الاحكام السلطانية ص ٢٠٦ ، تبصرة الحكام ٢/٢٦٠ •

(٢) انظر : التشريع الجنائي الاسلامي ٢/٦١٣ •

(٣) انظر : اعلام الموقعين : ٢/١٠٢ ، وما بعدها •

الى حماية الجماعة من الجريمة وأهملت شأن المجرم اهمالا تاما ، فشددت العقوبة عليه بقدر ماشددت طرق اثباتها عليه ليكون العقاب جزاء عادلا على جريمة تثبت بالشكل التام وبطرق الاثبات التي يصعب تحقيقها ، فلما تثبتت دل ذلك على مدى العتو والفساد الذي نتج عن جريمة المجـرم .

وعلة التشديد هو أن هذه الجرائم من الخطورة بحيث يؤدي التساهل فيها الى حالة من التردي والفساد لا تسلم معها الجماعة ، ولا يستقر معها أمن ، ولا تطمئن معها نفس ، وما ابتلي مجتمع بشيوع الخمر ، وانتشار الزنا ، وتعدد السرقات ، وكثرة القاذفين ، ووفرة البغاة والمرتدين : الا تفرق شمله ، واختل نظامه ، وذهب ريحه .

يقول المرحوم الشهيد عبدالقادر عودة[1] :

« التشدد في هذه الجرائم قصد به الابقاء على الاخلاق وحفظ الامن والنظام ، أو بتعبير آخر : قصد به مصلحة الجماعة ، فلا عجب أن تهمل مصلحة الفرد في سبيل مصلحة الجماعة ، بل العجب أن لا تضحي مصلحة الفرد في هذا السـبيل » .

المبحث الثاني

فاعلية العقوبات الاسلامية في العصور القديمة ومدى صلاحيتها في العصر الحديث :

لا أحد اليوم ينكر مدى النجاح الذي حققته العقوبات الاسلامية عندما كانت تحكم الناس ، ومن هنا لا يجد الباحث نفسه بحاجة الى أن يقيـم على ذلك دليلا أو حجة . فلقد قدمت من النتائج مايفوق كل وصف ، وما يسبق كل عقوبة موضوعة اخرى ، على كثرة مايتوفر لها اليوم من أسباب التقدم العلمي والحضاري . غير ان مايلفت النظر في نجاح العقوبـات الاسلامية في تطهير المجتمع هو قلة المحكوم عليهم بها ، وندرة الـذين

---

(١) انظر : التشريع الجنائي الاسلامي ٢/٦١٣ .

أصابتهم قسوتها •

فان التشريع الجنائي الاسلامي هو القانون الذي يستطيع القول صادقا بأنه ـ في عصور تطبيقه ـ استطاع أن يحفظ للارض أمنها ، وأن يوفر للامة استقرارها ، وأن يهيىء للاسرة طمأنينتها وصفوها ، كل ذلك من غير أن تتسبب اجراءاته في تعسف ظاهر ، أو ظلم طارىء ، أو تعنت عابر ، مع قلة في المتهمين ، وندرة في المعاقبين يدعو للدهشة المظيمة •

يقول الاستاذ العقاد ـ رحمه الله ـ : «وننتهي الى نتيجتين يقل فيهما الخلاف حتى بين المسلمين وغير المسلمين ، وهما : ان قواعد العقوبات الاسلامية قامت عليها شؤون جماعات من البشر مئات السنين ، وهي لاتعاني كل ماتعانيه الجماعات المحدثة من الجرائم والآفات ، وان قواعد العقوبات المحدثة لم تكن تصلح للتطبيق قبل ألف سنة ، وكانت تنافي مقتضيات العصر في ذلك الحين ، ولكن القواعد القرآنية بما فيها من الحيطة والضمان ومباحات التصرف الملائم للزمان والمكان قد صلحت للتطبيق قبل ألف سنة ، وتصلح للتطبيق في هذه الايام ، وبعد هذه الايام »[1] •

مدى صلاحية العقوبة الاسلامية في العصر الحديث :

الكلام عن مدى صلاحية الاساليب الاسلامية للعقاب في العصر الحديث يقتضي تثبيت حقيقتين لا يناقش أحد في ثبوتهما ولا يعجز أحد عن اثباتهما ليكون ادعاؤنا بصلاحية الاسلوب الاسلامي للعصر الحاضر مقبولا بشكل منطقي وموضوعي ، بعيدا عن الكلام المزوق الذي يصيب مرة ويخطىء أخرى •

الحقيقة الاولى :ـ

ان أحسن نظام جنائي في أي عصر من العصور ـ قديما كان أو

---

(١) انظر : الموسوعة ٤/١٠٩ •

حديثا ـ هو الذي يؤدي عمليا الى نتائج أكيدة في كفاح الجريمة ، وان التجارب هي وحدها الكفيلة بابراز هذا النظام المنشود •

وقد قرر هذه الحقيقة جميع علماء القانون مجتمعين في اتحاد القانون الدولي •

الحقيقة الثانية :ـ

ان العقوبة الناجحة هي التي توضع وضعا مدروسا بحيث تطـابق الطبيعة الانسانية الموزعة بين الخوف والرجاء •

معنى هذا : ان الانسان تتفاوت نسبة جهوده في العمل بقدر تفاوت نسبة انتفاعه من ذلك العمل • وتكون شدة امتناعه عن العمل بقدر نسبة الاضرار التي يخشاها منه •

وهذه حقيقة انسانية لايناقش فيها أحد الا اذا كان مختل التفكير •

فالانسان لا يلقي بنفسه من الطائرة لقاء مصلحة تعود له من ذلك ، لانه يخشى الضرر الاكيد الناتج عن ذلك • ولكنه قد يلقي بنفسه من على ظهر دابة تسير سيرا رفيقا اذا كان له في ذلك مصلحة أكيدة ، لانه بذلك يرجو الوصول الى مصلحته من غير أن يخشى من عمله هـذا ضررا ذا بـال •

فالانسان في هذا المثال ـ كما هو في كل أحواله ـ رهن المنفعـة والضرر ، يوازن بينهما ، ويتصرف تبعا للراجح منهما ، فان رجحت كفة المنفعة أقدم عليها ، وان رجحت كفة المضرة أحجم عنها •

وهذه الطبيعة الانسانية تلازمه في الخير والشر ، وتحكمه في الاعمال المباحة والاعمال المحرمة ، وتتحكم فيه في كل مايقول وما يفعل •

هاتان هما الحقيقتان الثابتتان اللتان لا أظن ان أحدا من الناس لـه القدرة على أن يقيم الحجة على خلافها •

ومن هاتين المقدمتين نبني ما نقوله الآن من صلاحية العقوبات الاسلامية في هذا العصر والعصور التي تليه ، كما كان الامــــر في العصـــور التي ســبقته •

فبناء على الحقيقة الاولى نقول : ان التجارب العمليـــة قد أثبتت ان العقوبات الاسلامية هي النظام الجنائي الامثل لما قررته التجارب في العصر الحديث ـ أيضا ـ من صلاحيتها لمنع الجريمة ، وتطهير المجتمع ، وتحقيق الامن •

والتجارب العملية على ذلك تتمثل في واقعتين :

الواقع الاول : هو التجربة الكاملة في المملكة العربية السعودية فان التاريخ المعاصر يحدثنا عن مدى الاجرام الذي كان شائعا في الربـــوع الحجازية قبل هذا العهد الذي يحكمها الآن ، ولا أدل على ذلك من أن كثيرا من الدول كانت ترسل قوات عسكرية ترافق الحجاج من مواطني تلك الدولة لتحميهم من خطر قطاع الطرق واللصوص التي كانت عصاباتهم منتشرة في كل زاوية من الحجاز تفتك بالحجاج فتكا ذريعا ، حتى كان الحاج اذا خرج من بيته ودعه أهله وداع من لا يرجو لقاء بعده ، وظل رجال الامن في الحجاز عاجزين عن حماية المسافر والمقيم من تســلط هذه العصابات التي كانت تبعث الرعب في النفوس ، وتعرض الامـــوال للضياع ، وتضع الرقاب في خطر دائم وخوف مستديم •

حتى جــاء العهـــد الحالي فاولى اهتماما متزايدا لفرض العقوبات الاسلامية على هذه الربوع ، فساد الامن ، وعمت الطمأنينة واستقر الحال ، وانقلبت الديار الحجازية بين يوم وليلة الى حقل نقي ، وأرض طاهـرة وبيئة نظيفة •

وبدل ان كان الناس هناك يتسامرون برواية أشنع الجرائم وأبشع

الاعتداءات : أصبح الناس اليوم يفتخرون برواية أطرف الحوادث واطرف الاخبار عن معالم الامن المستتب والأمان المستقر ، ومن ذلك : ان رجلا فقد حافظة نقوده فلما ذهب الى مركز الشرطة ليبلغ عنه وجده معروضا هناك للتعرف عليه ، وان رجلا فقد عصاه في طريق عام فتنقطع حركة المرور حتى تأتي الشرطة لرفع العصا من مكانها • كل هذا حدث لمجرد تطبيق شيء يسير من الشريعة الاسلامية ، على الرغم من كل السلبيات التي صاحبت ذلك التطبيق •

ولقد بلغ معدل حدوث الجريمة في المجتمع السعودي في عام ١٣٩٦هـ (الموافق ١٩٦٦م) ٣٢ (اثنين وثلاثين من مائة) في الألف من السكان ، وقد اختيرت هذه السنة كبداية للاحصاءات الجنائية لانه توفرت فيها الارقام ، ومن قبل لم يكن يعنى بجمع الاحصاءات وبعد تلك السنة بدأ المعدل ينخفض حتى بلغ العام الماضي ١٣٩٥هـ (الموافق ١٩٧٥م) حدا أدنى لا يزيد عن ١٨ و (ثمانية عشر من مائة) في الالف من السكان • كما هو مبين في الجدول الاول التالي :

جدول رقم (١)

معدلات وقوع الحوادث الجنائية في المملكة في عشر سنوات

السنة	عدد سكان المملكة بالالف[١]	عدد الحوادث الجنائية[٢]	نسبة الحوادث الى عدد السكان (في الالف)
١٣٨٦هـ	٥٦٦٢	١٨٥٠	٣٢ر
١٣٨٧هـ	٥٨١٥	١٦٧٠	٢٨ر
١٣٨٨هـ	٥٩٧٣	١٣٧٧	٢٣ر
١٣٨٩هـ	٦١٣٥	١٢٢٩	٢٠ر
١٣٩٠هـ	٦٣٠١	١٤٠١	٣٣ر
١٣٩١هـ	٦٤٧٢	١٢٣٤	١٩ر
١٣٩٢هـ	٦٦٤٧	١٤٢٤	٢٢ر
١٣٩٣هـ	٦٨٢٧	١٣٧٦	٢٠ر
١٣٩٤هـ	٧٠١٢	١٣٧٠	١٩ر
١٣٩٥هـ	٧٢٠١	١٣٠٤	١٨ر
١٣٩٦هـ	٧٣٩٥	٠٠٠٠	٠٠

المصدر :

(١) البيان الوارد رفق خطاب معالي وزير المالية رقم ٣٢/س في ١٦ـ٨ـ٩٦ ٠

(٢) الاحصاءات المحالة شرحا في ٢٩ـ٧ـ٩٦هـ والمعدة من قبل ادارة الاحصاء بوزارة الداخلية ٠

اما بالنسبة للجرائم المقترفة فقد امكن حصر الجرائم التالية على مدى العشر سنوات الاخيرة من ١٣٨٦هـ الى ١٣٩٥هـ (الموافق من ١٩٦٦م الى ١٩٧٥م) • وهذه الجرائم هي :

القتـــل :

ويشمل العمد وشبه العمد ويشمل القتل خطأ فيما عدا الوفيات الناتجة عن حوادث السيارات • وقد تراوح معدل حدوث القتل في العشر سنوات الاخيرة في المملكة من ٠٣ر (ثلاثة من مائة) في الالف من السكان الى ٠١ر (واحد من مائة) في الالف من السكان • كما يبدو ذلك من الجدول رقم (٢) •

جدول رقم (٢)

معدلات وقوع حوادث القتل في المملكة في عشر سنوات بالنبسة للالف من السكان

السنة	عدد الحوادث	نسبة الحوادث الى عدد السكان في الالف
١٣٨٦هـ	١٦٩	٠٣ر
١٣٨٧هـ	١٥٤	٠٣ر
١٣٨٨هـ	٧٤	٠١ر
١٣٨٩هـ	٤٠	٠١ر
١٣٩٠هـ	٤٩	٠١ر
١٣٩١هـ	٤١	٠١ر
١٣٩٢هـ	٥٤	٠١ر
١٣٩٣هـ	٣٩	٠١ر
١٣٩٤هـ	٥٤	٠١ر
١٣٩٥هـ	٧٠	٠١ر

الاعتداء على الاموال :

وتتضمن أساسا السرقات بما في ذلك حوادث النشل والسرقات البسيطة ومحاولة السرقة التي تعد محاولة وقعت وان لم تتم • ولقد تراوح معدل حدوث الاعتداء على الاموال فيما بين ١٦ر (ستة عشر من مائة) في الالف من السكان و ١٢ر (اثنى عشر من مائة) في الالف من السكان كما هو موضح بالجدول رقم (٣) أدناه •

جدول رقم (٣)

معدلات وقوع حوادث الاعتداء على المال في المملكة في عشر سنوات بالنسبة للالف من السكان

السنة	عدد الحوادث	نسبة الحوادث الى عدد السكان في الالف
١٣٨٦هـ	٨٧٩	١٦ر
١٣٨٧هـ	٩٠٥	١٦ر
١٣٨٨هـ	٩٠٥	١٦ر
١٣٨٩هـ	٧٩١	١٣ر
١٣٩٠هـ	٨٥٤	١٤ر
١٣٩١هـ	٧٩١	١٢ر
١٣٩٢هـ	٩٨٠	١٥ر
١٣٩٣هـ	٩٧٣	١٤ر
١٣٩٤هـ	٩٤٨	١٤ر
١٣٩٤هـ	٨٧٣	١٢ر

الاعتداء على الاعراض :

وتتراوح من حوادث المعاكسة البسيطة أو شبه الخلوة غير الشرعية الى الاعتداء الجنسي والزنا والاغتصاب • وتتراوح نسبة حدوث هذه الحوادث ما بين ۰۸ر (ثمانية من مائة) في الالف من السكان و ۰٤ر (أربعة من مائة) في الالف من السكان كما هو موضح في الجدول رقم (٤) أدناه •

جدول رقم (٤)

معدلات وقوع حوادث الاعتداء على الاعراض في المملكة في عشر سنوات بالنسبة للالف من السكان

السنة	عدد الحوادث	نسبة الحوادث الى عدد السكان في الالف
١٣٨٦هـ	٣٨٠	۰۷ر
١٣٨٧هـ	٤٥٠	۰۸ر
١٣٨٨هـ	٣٠٠	۰٥ر
١٣٨٩هـ	٣٢١	۰٥ر
١٣٩٠هـ	٣٩٢	۰٦ر
١٣٩١هـ	٣٤٥	۰٥ر
١٣٩٢هـ	٣٤٦	۰٥ر
١٣٩٣هـ	٣٢٣	۰٥ر
١٣٩٤هـ	٣٣٩	۰٥ر
١٣٩٥هـ	٣٢٨	۰٤ر

المخـدرات :

وجرائم المخدرات معروفة وهي تشمل التهريب والترويج والحيازة والاستعمال ـ لكن ينضم اليها أيضا ما يتصل بالعقاقير المخدرة الممنوع استعمالها الا بوصفة طبية • وقد امكن ايراد احصائية خمس سنوات فقط ، ولا زالت احصائيات باقي السنوات في قيد الاعداد • وتتراوح حوادث المخدرات ما بين ٠٢ر (اثنين من مائة) في الالف من السكان و ٠١ر (واحد من مائة) في الالف من السكان كما يلي :

جدول رقم (٥)

معدلات جرائم المخدرات في المملكة في خمس سنوات بالنسبة للالف من السكان

السنة	عدد الحوادث	نسبة الحوادث الى عدد السكان في الالف
١٣٨٦هـ	١٢٨	٠٢ر
١٣٨٧هـ	٤٩	٠١ر
١٣٨٨هـ	٣٤	٠١ر
١٣٨٩هـ	٦٠	٠١ر
١٣٩٠هـ	٥٦	٠١ر

الاحتيال والتزوير :

وتشمل هذه الفئة من الجرائم حوادث الاحتيال على الافراد والمؤسسات بقصد الكسب غير المشروع وكذلك تزوير المستندات والوثائق لاغراض شتى . وتتراوح معدلات وقوع هذه الحوادث في المملكة في السنوات العشر الماضية ما بين ٠٢ر (اثنين من مائة) في الالف من السكان وصفر . كما يلي :

جدول رقم (٦)

معدلات وقوع حوادث الاحتيال والتزوير في المملكة في عشر سنوات بالنسبة للألف من السكان

السنة	عدد الحوادث	نسبة الحوادث الى عدد السكان في الالف
١٣٨٦هـ	١١٧	٠٢ر
١٣٨٧هـ	٤٨	٠١ر
١٣٨٨هـ	٣٠	٠١ر
١٣٨٩هـ	١٦	صفر
١٣٩٠هـ	٤٧	٠١ر
١٣٩١هـ	٢١	صفر
١٣٩٢هـ	٣١	صفر
١٣٩٣هـ	٢٦	صفر
١٣٩٤هـ	١٤	صفر
١٣٩٥هـ	١٩	صفر

جرائم أخرى :

وتشمل هذه حوادث جنائية متنوعة ومنها تهريب أو صنع أو بيع أو شرب المسكر والتهريب ونحوه • وقد جمعت لعدم قيامها بمفردها بصفة يمكن حسابها • وقد تراوحت معدلات وقوع هذه الحوادث في المملكة في العشر سنوات الاخيرة ما بين ٠٣ر (ثلاثة من مائة) في الالف من السكان وصفر كما يلي :

جدول رقم (٧)

معدلات وقوع حوادث جنائية أخرى منوعة في المملكة

في عشر سنوات بالنسبة للالف من السكان

السنة	عدد الحوادث	نسبة الحوادث الى عدد السكان في الالف
١٣٨٦هـ	١٧٧	٠٣ر
١٣٨٧هـ	٦٤	٠١ر
١٣٨٨هـ	١١٧	٠٢ر
١٣٨٩هـ	٢	صفر
١٣٩٠هـ	٣	صفر
١٣٩١هـ	٣٦	٠١ر
١٣٩٢هـ	٢٤	صفر
١٣٩٣هـ	١٥	صفر
١٣٩٤هـ	٢٤	صفر
١٣٩٥هـ	١٤	صفر

والملاحظ على الحوادث الجنائية في المملكة ان وقوعها جداً منخفض • ويمكن ملاحظة ذلك اذا ما عولجت الارقام واخرجت على أساس المعدلات المماثلة في الدول الاخرى •

وليس لذلك من أسباب الا فاعلية العقاب الاسلامي ، وحيوية تشريعه الجنائي ، ولولا ذلك لما كان على الارض السعودية ما عليها الآن من أمن واستقرار على الرغم من كل الوجوه السلبية في التكوين الاجتماعي ، والاقتصادي في البلد •

اما الواقع الثاني – وهو مثال لنجاح الاسلوب العقابي في الاسلام هو ما قامت به بعض الدول من فرض عقوبة الجلد على بعض الجرائم ، فانجلترا تعترف بالجلد عقوبة أساسية في قوانينها الجنائية والعسكرية ، ومصر تعترف بها في قوانينها العسكرية ، وامريكا وبعض الدول تجعل الجلد عقوبة أساسية في الجرائم التي يرتكبها المسجونون وبعد الحرب العالمية الثانية أصبحت عقوبة أساسية على جرائم التموين والتسعير في معظم بلدان العالم ، وهذا اعتراف عالمي بان هذه العقوبة أشد فاعلية من أية عقوبة أخرى ، وانها الوحيدة التي تحمل الجماهير على طاعة القانون وحفظ النظام ، وهذا الاعتراف العالمي هو بنفس الوقت اعتراف بنجاح الاسلوب الاسلامي في العقاب لان الجلد من العقوبات الاساسية في الجرائم التي تمس الصالح العام والأمن الجماعي[1] •

هذا ما اثبتته التجارب استنادا الى الحقيقة الاولى •

اما ما نستنتجه من الحقيقة الثانية ، فهو : ان العقوبة كلما اشتدت ابتعد الناس عن الجريمة ، وكلما خفت العقوبة اشتد اقبال الناس على الجريمة ، وكلما استحكم اعتبار الجريمة واهمال شأن المجرم : كلما اشتد تردد هذا المجرم في ارتكاب جريمته من حيث أنه شديد اليأس من الرأفة التي قد يكون توقعها دافعا له على الاجرام •

---

(١) انظر : التشريع الجنائي الاسلامي ٢/٧١٤ •

ولقد جربت بعض الدول الغاء عقوبة الاعدام ، فأدى ذلك الى اشتداد جرائم القتل والاغتصاب والخيانة ونحو ذلك ، مما اضطر تلك الدول الى العودة لفرض هذه العقوبة الرادعة ، ومثل ذلك مصر التي اهملت شـأن المجرم في جريمة المخدرات باصدارها القانون رقم ٢١ لسنة ١٩٢٨ الذي شدد العقوبة على احراز المخدرات ، وقد دلت الاحصائيات على المدى البعيد الذي نجح فيه هذا التشدد في انقاص هذه الجريمة الى حد يثير الدهشة . وهذا دليل مادي على ان اهمـال شخصية المجرم في الجـرائم الخطيرة ، وتشديد العقوبة هو العامل الأول في محاربة الجريمة ، ومن هنا يمكـن القول : بان نظرية الشريعة الاسلامية هي النظرية المثلى في العقوبة .

فقـد استغلت الشريعة الاسلامية هـذه الطبيعة الانسانية فوضعت على أساسها عقوبات جرائم الحدود . لأن هذه الجرائم من الخطورة بمكان ، ولأنها تمس كيان الجماعة ونظامها ، فالتساهل فيها يؤدي الى اسوأ النتائج ، والتشدد فيها يؤدي حتما الى قلة وقوع هذه الجرائم ، وهو ما حدث على مدى الزمن الذي شهد تطبيق الشريعة الاسلامية في الارض الاسلامية ، حتى ان المعاقبين بهذه العقوبات قد لا يزيدون على أصابع اليدين في كل جريمة من تلك الجرائم الحديه .

ثم ان نظرة واقعية منصفة الى نتائج الشدة في عقوبات الحدود الاسلامية تثبت بما لا يدع مجالا للشك بأن هذه الشدة قـد ولدت رحمة بالناس ، وصيانة لهم من العقاب وذلك على غرار قول الشاعر :

ايا جـارتا ان الدمـا تحقـن الدمـا   وفي القتل كم تنجو نفوس من القتل

وفي تشديد العقوبة على جرائم الحدود كم تنجو نفوس من ايقـاع العقوبة عليهـا ، حتى كان المعاقبون على كل جريمـة من جرائم الحدود لا يزيدون على أصـابع اليدين على مدى العصـور الاسـلامية الطـويلة كما أسلفنا .

فيا ليت شعري : كم من آلاف الناس قتلوا لكي ينعم الباقون بخدمات

الطيران ، وكم من مئآت الناس دهسوا لكي يتمتع الآخرون بالسيارات والقاطرات ، وكم من ملايين الناس هلكوا لكي يسلم الأحياء مجتمعهم المطمئن الهادىء ؟

كل هذا قد حدث ولم يقل احد بان ذلك وحشية أو بربرية أو قسوة ، بل قالوا : ان لكل شيء ثمنا وللحضارة ثمنها ، ولكل تقدم ضحايا وللسلام ضحاياه ، ولكل القيم والمثل العليا رواداً وللفضيلة روادها .

فهل من القسوة ان تقطع أيد قليلة امتدت للقطع طواعية بدافع من الايمان بالله ، حيث كانت ثمنا لذلك الامن العريض ؟ ، وهل من الوحشية ان يرجم أفراد معدودون الحوا في طلب الموت بوازع الاسلام ، حيث كانوا الفداء لتلك الواجهة الاجتماعية النقية ، والارضية الخلقية الناصعة ؟

وهل من اللا انسانية ان يجلد بعض السكارى في مقابل ذلك البهاء الاسطوري الذي كان يغلف مجتمعا واسعا قرونا من الزمان ؟

ثم اني لا أدري لم يكون اعدام القاتل مشروعا وانسانيا ، ولا يكون اعدام الزاني كذلك ؟ في حين ان شر هذا وبليته عند معظم الناس أشد من شر ذاك وبليته .

فكم من اسرة قتلها زان وهي على قيد الحياة ، وكم من أبرياء اهلكتهم جريمة زنا عابرة فتركتهم يتطلعون الى موت ينقذهم من عار لا خلاص منه الا بالموت ؟

فأي قسوة في قتل داعر اعتدى على عرض الكثيرين ، فاذهب حقهم في الحياة الحرة ، وقضى على حقهم في العيش الكريم ، وأنهى شركتهم في العلاقات الانسانية المتكافئة ، وارغم انوفا كانت شامخة فطأطأت ، واذل جباها كانت عالية فتدنت ، وهتك اعراضا كانت كريمة فهانت ؟ ام هو الهوى والتعصب الذي ابتلي به الاسلام من أعدائه كما لم يبتل به دين أو مذهب آخر في الارض ؟

المبحث الثالث

اساس الاختلاف الكبير في تقدير عقوبات الحدود بين الشريعة والقانون :

ان مما يلفت النظر في العقوبات على جرائم الحدود ، هو : ذلك الفرق الشاسع بين شدتها في الشريعة الاسلامية ، وبساطتها في القوانين الوضعية ، اضافة الى التشدد في اقامتها ، من حيث عدم جواز العفو عنها من المدعي أو من السلطة القضائية أو غيرها ، بخلاف ما عليه الامر في القوانين الوضعية

وهذا الاختلاف في طبيعة العقاب بين الشريعة والقانون مبني على اختلاف النظرة الى هذه الجرائم •

فقد ذهب الوضعيون الى ان الزنا ، والقذف ، والسرقة ، وشرب الخمر ونحو ذلك من جرائم الحدود : انما هي من الامور الشخصية التي تمس علاقة الافراد ، ولا تمس كيان الجماعة ، ومن هنا كان العقاب ينتفي كلما انعدم الشخص المجني عليه ، وكان العقاب ينعدم كلما اسقط المجني عليه دعواه ، وكان العقاب يمتنع كلما توفر الرضا بين الجاني والمجني عليه ، فان توفرت أركان الجريمة كانت العقوبة عليها بسيطة هينة • لأنها فرضت بناء على النظرة الشخصية الى هذه الجريمة أو تلك من جرائم الحدود • وعلى هذا فالقانون لا يعاقب على جريمة الزنا مثلا ما دام قد وقع الفعل بالتراضي بين الطرفين •

واذا كان القانون يعاقب على الزنا الذي يقع بالتراضي في حالة كون أحد الطرفين زوجا صيانة لحرمة الزوجية ، فانه يعود فيسقط العقوبة اذا تنازل الزوج الآخر عن دعواه •

والقوانين الوضعية في العالم العربي ـ التي تأخذ بهذا الاتجاه ـ متأثرة بالفكر القانوني الفرنسي في هذا المضمار •

غير ان القانون الفرنسي قد نجد له بعض العذر في مسلكه هذا ، من حيث ان جريمة الزنا في المجتمع الذي يحكمه تأخذ طابع الفعل الشخصي

الذي لا يتعدى المجرم الى أحد من أقارب المجني عليه أو من ذوي الصلة به •

فقد قام المجتمع الفرنسي على أساس من عدم الاكتراث لمثل هذه الامور ، وارسيت قواعده بناء على قبول العلاقات الجنسية غير المشروعة بالشكل الذي لا تشكل خروجا خطيرا على تقاليد المجتمع ، أو خرقاً فاحشا لاعرافه ، أو جرحا بالغا لكبريائه ومثله ، ومن هنا أخذ المشرع الفرنسي ذلك بنظر الاعتبار عندما تساهل في عقوبة الزنا الى حد كبير •

اما في المجتمعات الاسلامية ، فان الامر يختلف اختلافا كبيرا من الناحية التشريعية ، والناحية الواقعية والاجتماعية • فان الشريعة الاسلامية تعاقب على جرائم الحدود انطلاقا من الاساس الثابت الذي وضعته لهذه الجرائم ، من حيث كونها جرائم تمس كيان المجتمع ، وتخل بأمنه ، وتعكر صفاءه ، وتلوث واجهته النقية •

فالشريعة الاسلامية تنظر الى هذه الجرائم باعتبارها اعتداء شديدا على الاسرة الصغيرة التي ينتمي اليها المجرم ، وعلى الاسرة الكبيرة المتكافلة المتضامنة التي تتكافأ دماؤها ، ويقوم بذمتها أدناها ، وهي المجتمع باسره ومن أجل ذلك اعتبرت الشريعة الاسلامية هذه التصرفات من الجرائم الخطيرة التي تمس المجتمع ، فشددت العقوبة عليها بناء على ذلك •

بقي ان نسلط شيئا من الضوء على النتائج التي برزت من خلال هذين المسلكين : مسلك الشريعة ، ومسلك القانون ، لنبين أي المسلكين يشهد له الواقع بالنجاح في توفير الأمن ، وتحقيق العدل واشاعة الطمأنينة ، ووقاية المجتمع من الجريمة والانحراف •

المبحث الرابع

نتائج الاختلاف بين الشريعة والقانون في تقييم جرائم الحدود :

المؤرخون ، والباحثون ، والمصلحون ، وعلماء الاجتماع والاجرام يقرون بحقيقتين لم يختلفوا على ثبوتها مطلقا :

الحقيقة الاولى : ان المجتمعات الاسلامية ـ صادقة الانتساب ـ من أشد المجتمعات الانسانية نظافة من الجريمة •

الحقيقة الثانية : ان المجتمعات التي لم تعرف غير القانون حاكما ، لم تصل في نظافتها من الجرائم الخلقية وغيرها الى أدنى المستويات المطلوبة •

واذا كان هؤلاء جميعا يقرون بهاتين الحقيقتين ، فان معظمهم لم يفصح عن أسباب ذلك ودوافعه ، ولم يبين السر الكامن وراء هذا التضاد الصارخ ، وهم لم يفعلوا ذلك اما جهلا ، أو تعصبا ، أو خوفا •

ولو انصفوا انفسهم وانصفوا الناس لكان في وسعهم القول : بان وراء ذلك صواب الاسلام وخطأ القانون ، وبصيرة الخالق وتقصير المخلوق ، وموضوعية الاسلام وقصر نظر المشرعين •

فلنستعرض فلسفة هذه الجرائم باختصار شديد متلمسين واقعها في التشريعين ، ونتائج ذلك على الارض التي تنضوي تحتهما حكما وفكرا •

اولا ـ جريمة الزنا وجريمة القذف :

أفلحت العقوبة الاسلامية على جريمة الزنا في ان تحفظ المجتمع الاسلامي قرونا طويلة وهو بعيد كل البعد عن هذه الظاهرة الخطيرة التي لم يذكر لنا أحد من المؤرخين : ان المسلمين كانوا يعانون من اثارها القاتلة ، وشرورها الخطيرة على الحياة الصحية ، أو العلاقات الاجتماعية • فلم يعرف ان المجتمع الاسلامي كان يعاني من الامراض التاسلية ، أو افساد العلاقات الزوجية ، أو كثرة اللقطاء والاولاد غير الشرعيين ، أو كثرة الجرائم الناتجة عن الاعتداء على الاعراض •

بل ان التاريخ يشهد بخلاف ذلك ضمنا ، حين سطر في صفحاته تلك الحالات المعدودة ، والحوادث القليلة لجرائم الزنا ، وهذا يدل بداهة على ان تلك الحالات تعد غريبة على المجتمع الاسلامي ، والا لم تشتهر بين الناس

حتى أرخ لهـا المؤرخون على اعتبار انهـا من احداث العصر التي يتناقلها الناس ، ويتحدث بها السمار •

ولو كان الزنا يشيع في المجتمعات الاسلامية كما يشيع اليوم في العالم لما كان من المعقول ان يشير المؤرخ الى ذلك ، لاستحالته من جهة ، ولكونه - من جهة أخرى - ممـا لا يستحق التسجيل التاريخي لعـدم أهميته ، وانعدام غرابته ، وتعود الاذهان عليه ، وقبول الناس له قبولا واقعيا لا يثير دهشة ولا غرابة • كما هو الحال في كثير من مجتمعات اليوم •

وليس لذلك من سبب رادع غير العقوبة الصارمة التي وضعتها الشريعة الاسلامية على هذه الآفة الفتاكة •

اما نتيجة التساهل المشين الذي جاءت به القوانين الوضعية ، فهو ما يحدث في المجتمع الاوربي مثلا من امتناع عن الزواج لسهولة الحصول على المرأة من غير ارتباط ومسؤوليات وتبعات ، ولنقل الحقيقة التي هي انعدام ان يضمن احد هناك ان تكون زوجته له وحده بعد الزواج ، وقـد كانت قبل الزواج مشاعة للجميع •

ولما شاع الزنا في هـذه المجتمعات تبعـا لانعدام العقاب عليه في أكثر الحالات ، شـاع في المجتمع تداول موانع الحمـل ، وانتشرت الامراض السرية الخطيرة ، واثقل كاهل المجتمع بهذا الجيش المنتشر من الاولاد غير الشرعيين فكانوا مشردين ولقطاء لا تربطهم بالأمة رابطة ، ولا تشدهم الى الوطن وشيجة •

تقول مجلة الطب العمومي في عددها في شباط ١٩٦٧[1] :

« في كل ألف طفل مولود في انكلترہ حوالي (٢٠) منهم غير شرعي • و (١٩٠٧٠) طفلا غير شرعي سنويا بين الفتيات من سن ٢٠ - ٢٤ سنة •

---

(١) نقلا عن مجلة : المسلمون عدد ٨ لسنة ١٩٦٤ •

و (٩٥٤٠٨) أطفال غير شرعيين سنويا بين الفتيات من سن ١٥ ـ ١٩ سنة ٠ واعترفت ١٢٪ من النساء في احدى الدراسات ان أولادهن من غير أزواجهن ٠ وفي دراسة أخرى ١٦٪ ، وثالثة ٢٦٪ ، ورابعة وصلت الى ٤٨٪ ٠

وقبل ظهور قانون الاجهاض الحكومي كان عدد حالات الاجهاض الخفي في انكلترا من ٤٤ ألف الى ٦٠ ألف ، وهي تعادل ٦ ـ ٨٪ من أولاد السفاح ٠ والاولاد الذين يولدون أمواتا من السفاح أكثر من ذلك ٠ وتدل بعض الدراسات على ان ٥٣٪ من الفتيات المتزوجات حملن سفاحا قبل الزواج بما لا يقل عن ثمانية أشهر ٠

وفي جامايكا وجد في احصاء ١٩٥٦ ان ٧١٪ من الاولاد غير شرعيين وجاء في مجلة الاخبار الطبية عدد تشرين الاول ١٩٦٨ :

« لقد ضوعف عدد الاطفال غير الشرعيين من سنة ١٩٥٥ حتى الآن ، وهناك أكثر من (٢٥٠) ألف ولادة غير مرغوب فيها سنويا في انكلترا » ٠

ويعرض الدكتور ـ سوروكن ـ المؤرخ الشهير والخبير بالشؤون الاجتماعية الامريكية الأرقام التالية للعلاقات الجنسية غير الشرعية في امريكا ، وهو بذلك يدق ناقوس الخطر على المجتمع الامريكي ٠

١ ـ العلاقات الجنسية غير المشروعة قبل الزواج بين الرجال : ٢٧ ـ ٨٧٪ وبين النساء : ٧ ـ ٥٠٪ ٠

٢ ـ العلاقات الجنسية غير المشروعة بعد الزواج بين الرجال : ١٠ ـ ٤٥٪ ، وبين النساء : ٥ ـ ٢٦٪ ٠

٣ ـ الاولاد غير الشرعيين : في سنة ١٩٢٧ : ٢٨ من كل ألف ، وفي سنة ١٩٤٧ : ٣٨ من كل ألف ٠

ويقول الدكتور سوروكن بعد هذا :

« ولعلنا لسنا ـ مع هذا ـ بحاجة الى بيان المؤثرات والنتائج الشاملة التي تترتب على هذا الاسترسال وراء الشهوات الجنسية العارمة على الفرد والبيئة والامة بصورة عامة ، وسواء اسميتهم هذا الاسترسال « الحرية الجنسية » أو الفوضى الجنسية » فانه لا تتبدل الحقيقة القائلة : بان نتائجه أبعد تأثيرا من نتائج كل الانقلابات التي شاهدتها عين التاريخ حتى اليوم »[1] .

اما اضرار العلاقات المحرمة على الاقتصاد والسياسة والصحة العامة والاسرة ، والتلاحم الاجتماعي ، واختلاط الانساب ، وفقدان الثقة ، وشيوع الريبة والتفكك فهو مما لا يحتاج الى شرح وتفصيل .

اما عن فرنسا فنكتفي بما قاله الاستاذ (موسيربر فليمي) استاذ القانون في جامعة باريس[2] :

(ان الموسمة تكاد تنال في المجتمع نفس المنزلة التي كانت فيها الزوجة فيما قبل ، فقد عاد يجرى ذكرها في البرلمان ، وأصبحت الحكومة تحافظ على مصالحها . ولموسمة الجندي الآن من النفقة مثل ما للزوجة ، وان مات نالت موسمته من راتب التقاعد ما تناله الزوجة التي كان قد عقد عليها) .

هذه بعض النتائج التي أصابت المجتمعات الاوربية من جراء التساهل في عقوبة الزنا حتى أصبحت تلك المجتمعات تئن تحت وطأة هذه الآثار المروعة ، حيث لم يعد هناك مرفقا من مرافق الحياة سليما من الآفات والاضرار .

---

(١) نقلا عن كتاب العلاقات الجنسية غير المشروعة . عبدالملك السعدي ١/٤٤٥ ـ ٤٤٦ .

(٢) نقلا عن كتاب : الحجاب للمودودي ص ٧٨ ـ ٧٩ .

كل ذلك راجع الى نظرة الغربيين الى تلك العلاقات الجنسية غير المشروعة من زاوية انها تصرف شخصي لا علاقة للمجتمع به ، وبالتالي فهو لا يشكل اعتداء على تقاليد المجتمع ومثله ، كما لا يعتبر ذلك عندهم خلالا بالهيكل الخلقي العام للأمة • ويعلق كاتب بريطاني على الاحصائيات المذهلة لممارسات الجنس غير المشروعة قبل الزواج في بريطانيا فيقول[١] :

« ان بعض الناس يرون : ان المباشرة قبل الزواج غير خلقية ، ونحن لا نرى ذلك ، فان الفتاة حرة في ان تقرر لنفسها المباشرة والجماع • لأن جماع المرأة مسألة شخصية » •

فاذا كان المجتمع الاوربي قد كيف نفسه على هذا الاساس ، اذن فما هو الداعي لكل هذا الصراخ المتعالي المنذر بأوضح العواقب الذي نسمعه من كثير من مشاهير الغرب ومصلحيه ؟

ثم هل اعتقد مشرعونا حقا بان الزنا مسألة شخصية حين تساهلوا في عقوبته الى الحد الموجود في قوانينا الجنائية ؟

ثانيا ـ جريمة القذف :

لقد أفلحت العقوبة الاسلامية القاسية في كف الاذى والضرر عن أعراض الناس وسمعتهم التي تداني قسوة الطعن بها والاعتداء عليها قسوة أخرى •

وان عصرنا الحاضر من أشد العصور حاجة الى اعلان هذه العقوبة الصارمة في وجه العابثين بشرف الناس ونقاء ذكرهم ، وذلك نظرا لاختلاط المرأة بالرجل في الجامعات والمصالح والدوائر ، وليس منا من لم يسمع بملء اذنيه طعنا خلقيا من فلان من الرجال بفلانة من النساء ، وقد أدى

---

(١) المجلة الطبيبة البريطانية الصادرة بتاريخ ١٧ـ٦ـ١٩٧٢ ترجمة الدكتور وجيه زين العابدين •

بعض هذا الطعن الى دفن المرأة في قبر الحيـاة ، وهي تود لو ان الموت اختطفها دون ما تعانيها من آثار هذا الاتهام الباطل •

وان الغالب من تلك التقولات صادرة عن بعض النفوس المريضة ، والضمائر الميتة ، والرجولة المتهاوية • فكم من طاعن في امرأة لم يدفعه الى ذلك الا صدودها عنه ، وانفتها منه ، وترفعها عن مجاراته في حضيضه ، فلم يجد ما يشفيه منها الا ان يقذف عرضها ، ويشوه نقاءها ، ويتهم براءتها ، يفعل ذلك وهـــو آمن من عقوبة توجعـــه ، ومحاسبة تزجره ، ونكال يكف أذاه •

ولو علم ان جريرته ستجر عليه ثمانين جلدة مهينة مع اسقاط شهادته التي تسقط آدميته وعضويته في المجتمع بسقوطها لفكر كثيرا قبل ان يقذف عرضا طاهرا ، ولتردد أكثر قبل ان يتهم مؤمنة غافلة •

ولذا شـاع بين الناس كثرة التقولات بالاثم ، والاحاديث بالافك ، والاتهامات بالباطل ، والمرأة تقاسي من كل ذلك عنتا ولا حامي لها ، وتعاني من شر ذلك تعسفا ولا قانون يأخذ بحقها ، وتتحمل من جراء ذلك اذلالا وارغاما ولا عقوبة تردع الباطل وتكف الشر عنها ، فان العقوبة الوضعية على جريمة القذف لا تتناسب والاثر الخطير الذي تحدثه في نفس المقذوف ونفس كل من يمت له بصلة ، وهو اثر مروع دونه الموت الزؤام •

ثالثا ــ جريمة السرقة وقطع الطريق :

لا يختلف اثنان في ان الارض الاسلامية كانت تنعم ــ أبان سيطرة الشريعة الاسلامية عليها ــ بأمن لم تعرف الارض كلها في القديم والحديث أمنا يدانيه ويقاربه ، وذلك حين أفلحت العقوبة الاسلامية على جريمـة السرقة بان تقتلع من أعماق النفس المسلمة كل أنواع التفكير في أخذ مال الغـير بطريق غـير مشروع ، حتى أصبحت الفضيلة طبعـا في نفوسهم ،

وعقيدة في قلوبهم ، وعفة في أيديهم ، وترفعا في شمائلهم ، فحققت العقوبة أغراضها المرجوة منها على نطاق زجر الجاني أولا ، ثم اصلاحه وتأديبه ثانيا .

فكانت النتيجة ماشهد بها التاريخ كله ، والمنصفون كلهم ، على نظافة الارض الاسلامية كلها مما نسمعه ، ونشاهده في مجتمعنا اليوم من استشراء هذه الجريمة المرعبة ، التي يزيد من افزاعها اقترافها بالخفية والظلام ، واقترافها بالقتل والاهاب في بعض الاحيان ، حتى أصبحت لها فنون وأساليب حديثة متطورة ، وعصابات وجماعات متدربة ، لهم سطوة ونفوذ قد تعجز عنها أشد الحكومات بأسا ، وأكثرها حيلة ، وأبعدها طولا ، كما يحصل في الغرب عموما وأمريكا على وجه الخصوص .

ومن هنا شاع الفساد ، وعمت الفوضى عندما شاء الله لهذه الشريعة أن تتخلى عن بعض مواقعها الى حين من الدهر نسأل الله لها أن لا تطول ، حيث خلفتها القوانين الوضعية التي تجمع في باب واحد بين السرقة وقطع الطريق ، وتتساهل في كلتا الحالتين الى حد اعتبار السرقات المعتادة من قبل الجنح البسيطة ، ففتحوا على المجتمع أبواب شرور لاتتناهى ، فأصبحت جرائم السرقة في مجتمع الوضعيين من الجرائم المسلم بوقوعها على كثرة تنذر بالخطر المروع ، حتى فر الناس خوفا وذعرا من سكنى الأطراف ، ولم يأملوا مع ذلك وهم في قلب المدينة الكبيرة .

أما القرى النائية ، والطرق العمومية ، والمرتفعات الجبلية ، فلا تسأل عما يبتلى به الناس من تسلط عتاة المجرمين المتمردين . لانهم تحاقروا العقوبة على أخطر جريمة .

ولم تسلم المعاملات الشخصية ، والمصالح الحكومية من امتداد الايدي الطامعة ، والنفوس الجشعة ، حتى أصبح الاصل في الناس أن لايؤتمنوا

لانهم ليسوا بأمناء • والشاذ منهم هو الذي تتاح له فرصة أخذ ماليس له فلا يأخذه • وليس لذلك من سبب الا تفاهة العقوبات الوضعية وقصورها دون ردع اللصوص وزجر السراق ، حتى ان المجتمعات الانسانية اليوم لم تخل من لمى رهيب يشيع الرعب بين أرجائها ، وينشر الذعر بين الآمنين فيها ، ولعل مايحدث اليوم في الولايات المتحدة الامريكية وتنقله لنا وسائل اعلامها من عصابات السطو والنهب والارغام لايمكن احتماله حتى في أشد المجتمعات تخلفا وهمجية ، وحينئذ لايمكن القول بأن الدافع على ذلك هناك هو قلة الوعي ، أو سطوة الجوع ، أو تسلط الفقر ، لان هذه من الامور التي لم تعد من سمات المجتمع الامريكي ، اذن فان السبب هو طبيعة العقوبة في القانون ، وسهولة التحايل عليها عند الثبوت ، وامكانية التخلص منها عند الحكم •

فاذا كانت نتيجة العقوبة الاسلامية على هذه الجريمة هي الحاسمة للاجرام ، والشافية من الداء ، فانه لايعيبها بعد ذلك أن تكون قاسية • لان الاعتداء على مال الغير أشد قسوة ، ولا يغيرها أن تكون موجعة • لان انتهاك بيوت الناس واستارهم أكثر ايجاعا ، ولا يقل من هيبتها أن تكون مؤلمة • لان شيوع الخوف في النفوس أبعد ايلاما • والى عهد قريب كانت جريمة قطع الطريق تشل حركة الناس ، وتعرقل سبيل التجارة ، وتقطع حبل الاتصال بين المصالح والافراد ، حتى أصبحت أخبار قطاع الطرق تراثا شعبيا يرويه القصاصون في المجالس ، وتحكيه الامهات للاطفال ، وتسجله الملاحم والاشعار والافلام ولم تفلح معها عقوبة وضعية على الاطلاق ، حتى جاء العصر الحديث بوسائله وتقدمه ويسر مواصلاته فقضى على الهم الثقيل •

غير ان العقوبة الاسلامية أفلحت في أن تبدل من خوف الطريق أمنا ، وتجعل من وعر المسالك سهلا ، وتبذر في نفوس المسافرين أمنا وسكينة حين كانت القافلة تسير من بصرى الشام الى صنعاء اليمن ولا تخشى أحدا

غير الله ، كل ذلك من غير أن يكون لها أي قدر من الوسائل الامنية والحضارية الميسرة للعالم اليوم •

رابعا ـ جريمة شرب الخمر والمسكر :

اتخذ الاسلام بعض الخطوات التربوية قبل أن يصل الى مرحلة العقاب على تعاطي الخمر والمسكرات •

فان الاسلام قد أعدم الوجود الشرعي للخمرة بالتحريم ، وقضى على ضراوتها بالعقيدة ، وكرهها للنفوس بوصف الخمر •

ثم عمق أزمة توفرها بالمنع ، وحد من شيوعها بالرقابة ، وزعزع أمنها بالمحتسب • فانطوت مريبة في المواخير ، وتوارت سرا في الدهاليز ، وجمعت حولها زمرا من الناس يتنادمون على وجل ، ويتعاقرون على خوف، ويتحابون على ريبة •

وهؤلاء هم الاستثناء من القاعدة ، وهم ـ ما استتروا ـ فأمرهم الى الله ، ان شاء عاقبهم وان شاء عفا عنهم ، ومن أبدى صفحته واجهته العقوبة •

وقد اقتضت حكمة الله أن تكون العقوبات الاسلامية مناسبة لنوع الجريمة كما ذكرها • ولما كان السكران الذي يبدي صفحته للناس رجلا بلا حياء لانه أضاعه بالسكر ، وانسانا بلا كرامة لانه أهدرها بالسفه ، وشخصا بلا مروءة لانه أتلفها بالخبل •

فقد جعل الله عقوبته مهينة محقرة ، تصيب الحياء ولا تؤذي الجسد ، وتحرج الكرامة ولا تجرح الجسم ، وتدعو الى التحقير ولا تستدعي الطبيب •

وعقوبة الشارب عدد من الجلدات الخفيفة ، وآلة الجلد : نعل أو ثوب ، أو ماشاكل ذلك مما يهين ولا يوجع •

وقد أفلح هذا المسلك الاسلامي في تهديد كرامة السكران وجرح حيائه في أن يحفظ المجتمعات الاسلامية لا تعاني من هذه المشكلة الخطيرة حين بقيت الخمرة على مدى أربعة عشر قرنا من الزمن تشعر بالغربة ، وتحس بالوحشة ، وتشكو الوحدة ، وتعاني من تجافي المسلمين عنها وهجرهم لها ، وتقاسي من العزلة في الازقة المظلمة والدهاليز الرطبة ، توجعها المطاردة المخلصة ، وتؤرقها العيون المتلصصة ، وتقلقها العواطف المعادية من كل الناس ، اذا قاربها شخص فقد الاحترام ، واذا احتواها اناء فقد العصمة ، واذا آواها بيت فقد الحماية .

كان ذلك كله أثرا من آثار الاسلام في محاربة الخمر والمسكرات ، تلك التي حكمت الناس من غير خوف ، وتحكمت في التصرفات من غير عنت ، واستحكمت في النفوس من غير قهر[1] .

فلما ضعف سلطان الاسلام في بعض بقاع الارض الاسلامية ضعف معه كل شيء .

حتى أصبحت الخمرة مباحة في معظم أرجاء الارض مما نتج عنه شر مستطير ، فلقد بدأت المجتمعات الانسانية كلها تئن من لسع جرثومة الخمر والمسكرات ، نظرا لقوة ماوصلت اليه الخمر من شراسة في الانتشار وابداع في الصنع ، وتفنن في الدعاية ، حتى استحكمت في النفوس ، وتغلبت على الطباع ، وتسلطت على الموارد .

فضعفت معها الرجولة ، وتراخت أمامها الارادة ، وهانت في سبيلها الكرامة ، وانعكس ذلك على الحياء العام في الشارع والبيت ، وأثر على الانتاج في المعمل والمؤسسة ، وسطا على الاسرار والخطط في السياسة

---

(١) انظر : الاسلوب الاسلامي لعزل الخمر للدكتور أحمد الكبيسي . مجلة الجامعة الاسلامية في المدينة المنورة العدد الثاني السنة التاسعة .

والحرب • وفي ذلك يقول فريد وجدي[1] :

« ولو عمل احصاء عمن في مستشفيات العالم من المصابين بالجنون والامراض المعضلة بسبب الخمر ، وعمن أورد نفسه موارد الافلاس بسبب الخمر ، وعمن تجرد عن أملاكه بيعا أو غشا بواسطة الخمر : لبلغت حدا مريعا نجد كل نصح بازائه صغيرا » •

ولقد أمعنت المجتمعات الحديثة في تغاضيها عن هذه الجرثومة المفسدة للعقل ، المتلفة للآدمية ، غير منتبهة الى ما يصاحبها من جرائم ومفاسد لازمة لها ، لا تنفك عنها •

ومن الجرائم التي وقعت بسبب الخمرة ماذكرها الدكتور وصفي محمد علي في المجلة الطبية العراقية ، فهو يقول :

« أذكر حادثة بنت شك ذووها بأنها حامل ، فأرسلت الى معهد الطب العدلي ببغداد ، حيث تأكد لنا افتضاض بكارتها ، وحصول حالة الحبل عندها ، وقد اعترفت أمامي باكية بأن عمها هو الفاعل عندما افترسها وهو سكران •

وقد فحصت بنتا في معهد الطب العدلي ببغداد خلال سنة ١٩٧٠ وتبين انها مزالة البكارة من مدة قديمة ، وقد أفادت بأن والدها أزال بكارتها كرها ، واستمر على مجامعتها لمدة سنة واحدة ونصف السنة عندما يعود ليلا الى داره وقد أفقدته الخمرة رشده مستعينا بالضرب والتهديد على اتمام جريمته البشعة •

وواقعة اخرى من هذا القبيل تتعلق بشابة كانت قد فقدت والدها اثر موته ، ثم تزوجت أمها ، فبقيت مع أخيها الذي يكبرها بعدة سنوات في دار واحدة ، وكان يعمل سائق سيارة أجرة ، وقد قاده سوء الطالع

---

(١) دائرة معارف القرن العشرين ٣/٧٩١ •

الى الادمان على الكحول ، يقضي أوقاته بعد الانتهاء من مهمته مساء كل يوم في الحانات ثم يعود الى داره قبيل منتصف الليل ويقضي ليلته مع أخته في فراش واحد تجمعهم الرذيلة ، وقد ادعت البنت انها مانعت في بداية الامر بيد أن الضرب المبرح وخوفها من أخيها الذي كان يهددها بالقتل أدى بها الى الاستسلام ، واستمر الحال كذلك سنة ، غير انها لم تستطع الاستمرار على هذا الحال فأخبرت قريبا لها الذي أخبر الشرطة فاحتجزت الزاني وأرسلت البنت في شهر آب سنة ١٩٧١ الى معهد الطب العدلي وتأكد ان بكارتها قد أزيلت»[١] .

فاذا كانت الخمرة تؤدي الى مثل هذا الجرم الشنيع في بلد عربي مسلم ، فماذا يمكن أن تؤدي اليه في مجتمعات أخرى ؟

فهل يلام الاسلام على أنه أدرج هذه الجريمة بين جرائم الحدود ، ووضع لها العقوبة المهينة التي لابد وأن يتردد الكثيرون من الناس قبل أن يعاقروها ، فليس سهلا على الانسان خاصة في هذا العصر المتمدن أن يحتمل اهانة من قبيل الضرب بالنعال والعصا وما شاكل ذلك حتى ولو كان التزامه بمبادىء الاسلام مهزوزا .

أما أن تبيح القوانين الوضعية شرب المسكر ، ولا تعاقب عليه الا في حالات استثنائية بعقوبات تافهة ، فان عليها أن تتحمل نتائج ماوصل اليه المجتمع من تفسخ نظرا لشيوع الخمر بين الناس شيوعا ينذر بالخطر .

خامسا ـ جريمة البغي :

نسمع بين الحين والحين أخبار مجزرة يقوم بها حاكم من الحكام في دولة من الدول ضد نفر من الناس ثاروا على حكمه ، وتمردوا على

---

(١) المجلة الطبية العراقية مجلد ٢٠ آب ١٩٧١ و ٢١ كانون الثاني ١٩٧٢ .

سلطته ، فلما فشلوا في تحقيق هدفهم أعمل فيهم الحاكم سيفه ، كما حدث في جمهورية السودان حيث أعلن رئيس جمهوريتها عن تنفيذ حكم الاعدام في عدة وجبات من المتمردين ، وكانت احدى تلك الوجبات تضم ستة وتسعين مواطنا •

حصل كل هذا من غير أن يكون في وسع حاكم السودان أن يدعي بأنه يحكم الشعب السوداني بناء على رغبته التي أظهرها بانتخابه رئيسا حصل على أصوات أغلبية الشعب •

فماذا كان يمكن لرئيس السودان أن يفعله بالمتمردين لو انه كان منتخبا من السودانيين وحاز على رضا الامة لحكمه بالاغلبية أو بالاجماع ، ومثل ذلك ماتفعله أثيوبيا بالاريتيريين ، ولم يقل أحد بأن حكم أثيوبيا لارتيريا شرعيا ، حتى ولا أثيوبيا نفسها •

ومثل ذلك ما يفعله الانكليز بايرلندا ، والفرنسيين ببعض بلدان أفريقيا ، وما فعلته روسيا بجيكوسلوفاكيا والمجر •

فهل يكون شاذا وغريبا أن يقرر الاسلام عقوبة قانونية مقننة للخروج على السلطة الشرعية التي حظيت بموافقة الامة ورضاها ، ولم يصدر منها مايعد خروجا على الشرعية والدستور ؟ •

أفلا يعد هذا التمرد ــ حينئذ ــ خيانة عظمى تستحق العقاب الصارم والعلاج السريع ؟

لقد أوضح الاسلام أثر التمرد على السلطة الشرعية على لسان رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ حين قال[1] : « من خرج من الطاعة ، وفارق الجماعة ، فمات : مات ميتة جاهلية ، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبية ، أو يدعو لعصبية أو ينصر عصبية فقتل فقتله جاهلية ، ومن خرج على أمتي بسيفه يضرب برها وفاجرها ، لا يتحاشى من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده ، فليس مني ولست منه » رواه مسلم •

وقد أثبت العالم المتحضر اليوم ان لمعارضة السلطة الشرعية طرقا شرعية ليس منها بالكفاح المسلح على الاطلاق ، الا في حالة عصيان تلك السلطة لارادة الشعب التي عبر عنها بالطرق الشرعية .

وهذا ما أراده الاسلام منذ أربعة عشر قرنا حين حذر المسلمين من من التمرد المسلح على السلطة الشرعية المنتخبة لكي لا تثور الفتن ، ويفقد الامن ، وتضيع الحقوق ، وتهدر الدماء . حذرنا بذلك بنفس القوة التي أمرنا فيها على معارضة الباطل ، والوقوف بصلابة في وجه السلطة التي تتجاوز مصالح الامة ، وتتخطى حدود صلاحياتها ، وتتغاضى عن ارادة المحكومين ورغباتهم الشرعية .

أما بعد : فهذا هو التشريع الاسلامي في الحدود الذي عاشت الامة العربية والاسلامية في حماه وهي آمنة لا تخاف ، لمستقرة لاتشكو ، مطمئنة لاترقب ، الفرد من خلاله أمين على نفسه وماله وعرضه ، والدولة من جرائه تعرف مالها فلا تتهاون فيه ، وتعرف ماعليها فلا تتهرب منه .

شرعه الله لانسانية الفرد فلم يختلف تطبيقه باختلاف المراتب ، وسنه الاسلام للنفوس البشرية فلم يتفاوت بتفاوت الاحساب ، وعندما لم يفهم ذلك جبلة بن الايهم جلا عن أرض الاسلام والتحق بالروم وتنصر . وعندما فهم عمر ذلك أقام الحد على ولده ، فعاش المسلمون نموذجا عبقريا للبشرية جمعاء ، أراد الله أن يضرب للناس بهم الامثال على عظيم قدرته في الخلق وعظيم حكمته في التوجيه ، وابداع صنعه في التشريع .

« صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون » .

---

(١) انظر : مشكاة المصابيح ٢/٣١٨ .

الخُلعُ

بحثٌ مُقارنٌ في الشريعة الإسلامية

احمد حسن الطه

مدرس مساعد ـ كلية الامـام الاعظم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على خـاتم النبيين محمد وعلى آله وصحابته ومن اهتدى بهديه وبعد :

فهذا بحث في موضوع الخلع نذكر أهم مايتعلق به مما تدعو الحاجة الى ذكره في الوقت الحاضر ومن الله تعالى التوفيق والسداد •

الخلع بضم الخاء مأخوذ من الخلع بفتحها وهو النزع ، يقـال[1] : خلع الشيء يخلعه خلعا واختلعه كنزعه ، وخلع امرأته خلعا بالضـــم وخالعته أزالها عن نفسه وطلقها على بذل منها له ، والكل منهما خالع وقد تخالعا لان كلا من الزوجين لباس للآخر قال الله سبحانه[2] : هن لباس لكم وأنتم لباس لهن •

ويذهب البعض الى أن المصـدر ـ الخلـع بالفتح ـ يكثر في معنى النزع للحسيات كنزع يده ونزع ثوبه وخلع قميصه خلعا بالفتح •

وأما اسم المصدر ـ الخلع بالضم ـ فيجري في النزع المعنوي فيقال :

---

(١) انظر لسان العرب للامام محمد بن مكرم بن علي المعـــروف بابن منظور الانصاري ت٦١١هـ المجلد الاول ص ٨٨١ •

(٢) سورة البقرة /الآية ١٨٧ •

خلع زوجته خلعا بالضم[1] .

فالخلع والتخالع والمخالعة كلها تعني مفارقة الزوجة على عوض يأخذه الزوج منها أو من غيرها .

وقد عرفت العرب الخلع قبل الاسلام من جملة ماعرفته من فرق الزواج .

وأول خلع نقل عنهم ان عامر بن الضرب زوج ابنته من ابن أخيه عامر بن الحارث بن الضرب ، فلما دخلت عليه نفرت منه فشكا الى أبيها فقال :

لا أجمع عليك فراق أهلك ومالك وقد خلعتها منك بما أعطيتها[2] .

الخلع اصطلاحا :

ذكر الفقهاء ضوابط في الخلع تكاد تكون كالمجمع عليها منها : ان الخلع فرقة لا تتم الا برضا الزوجين ، ومنها انه بعوض يأخذه الزوج ، تدفعه الزوجة أو يدفع عنها ، ومنها ان الزوجة تملك نفسها لقاء ماتدفعه الخ ...

فقالوا فيه ـ الخلع ـ : ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع أو مافي معناه ازالة متوقفة على قبول الزوجة . وقالوا أيضا :

هو فرقة بعوض لجهة الزوج بلفظ طلاق أو خلع[3] .

نلاحظ من تعريفهم للخلع بمعناه الاصطلاحي مايلي :

١ ـ انه لا فرق بين لفظ الخلع والطلاق على مال عند المالكية

---

(١) انظر فتح الباري ٩/٣٤٦ .
(٢) انظر المصدر السابق .
(٣) انظر فتح الغدير ٣/١٩٩ وهامش ابن عابدين ٢/٦٠٤ ومغني المحتاج ٣/٣٦٢ والمغني لابن قدامة ٧/٢٦٩ والشرح الصغير ٢/٥١٨ .

والشافعية ..

٢ ـ نلاحظ أيضا ورود العوض في هذه التعاريف وعند اهمال ذكره يقع الخلع لدى جمهور الفقهاء ، وهو احدى الروايتين عن أحمد رحمه الله تعالى . كما سيأتي .

أصل مشروعية الخلع :

والاصل في مشروعيته الكتاب الكريم والسنة المطهرة واجماع الامة .

١ ـ قال الله تعالى[١] : فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به . وقوله سبحانه[٢] : وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا .

فنفي الجناح في الآية الاولى وجواب الشرط في الثانية ـ فكلوه ـ كل منهما دليل على المشروعية .

٢ ـ ومن السنة النبوية ما رواه البخاري[٣] رحمه الله تعالى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : ان امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يارسول الله ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكني أكره الكفر في الاسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أتردين عليه حديقته ؟ قالت نعم ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقبل الحديقة وطلقها تطليقة .

وفي رواية البيهقي قالت : لا أطيقه بغضا ، وعند أبي داود : انه دميم الخلقة ، وفي رواية معمر قالت يارسول الله بي من الجمال ماترى ، وثابت رجل دميم ، وفي رواية عكرمة عن ابن عباس أول خلع كان في الاسلام

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٩ .

(٢) سورة النساء الآية ٥ .

(٣) انظر فتح الباري : ٩/٣٥١ .

امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يارسـول الله لايجتمع رأسي ورأس ثابت أبدا اني رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل في عدة فاذا هو أشدهم سوادا وأقصرهم قامة وأقبحهم وجها ، فقال : أتردين عليه حديقته ؟ قالت : نعم وان شاء زدته ففرق بينهما • ففي مجموع هذه الروايات دليل واضح على مشروعية الخلع •

٣ ـ وبعد ثبوت مشروعيته في الكتاب والسنة أجمع أهل العلم على هذه المشروعية خصوصا بعد التابعي الجليل الفقيه بكر بن عبدالله المـزني الذي قال بعدم المشروعية •

وجهة نظر المزني :

انه اعتبر آية الافتداء في البقرة منسوخة بقوله تعالى[1] : وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطـارا فلا تأخـذوا منـه شيئا أتأخذونه بهتانا واثما مبينا •

والذي ذهب اليه المزني رحمه الله تعالى أجمع الفقهاء على خلافه بعد وفـاته •

واعتبروا الآية التي استدل بها على المنع مخصوصة بآية الافتداء في البقرة وآية الصدقات في النساء ـ فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا •

ودعوى النسخ تحتاج الى دليل ، ولم يوجد ، والجمع بين الآيتـين ممكن ، بل هو المعول عليه وأعمال الدليلين أولى من ابطال أحدهما بـلا دليل ولا مرجح •

حكم الخلع :

يمكن أن يكون الخلع مباحا وقد يصير محظورا وقد يكون مكروها ولما كان على أكثر من صورة أمكن أن يكون لكل صورة حكمها :

---

(١) سورة النساء : ٢٠ •

الصورة الاولى :

أن يكون النشوز من الزوجة مما تسبب عنه عدم قيامها بحقوق الزوج ، أو منهما معا فضاعت الحدود • وفي هذه الصورة يكون الخلع مباحا باتفاق القائلين بجوازه • لآية الافتداء وحديث امرأة ثابت المتقدم • ولم يبعد من قال بالاستحباب • لانه يصبح مخرجا من ضيق محقق[1] •

الصورة الثانية :

ان يكون النشوز والمضايقة من الزوج بغية ان تفتدي ، وفي هذه الحالة يكون محرما لقوله تعالى[2] : ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن •• الآية ••

الصورة الثالثة :

ان تكون الحال بينهما حسنة ملتئمة وفي هذه اختلف الفقهاء :

فذهب الجمهور منهم الى كراهته مستدلين بما يلي :

١ ـ بعموم قوله تعالى : فان طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئا مريئا •

٢ ـ ولانه رفع عقد بالتراضي جعل لدفع الضرر فجاز من غير ضرر كالاقالة[3] •

وذهب فريق آخر من الفقهاء الى حرمة الخلع مع صلاح الحال والتئام الاخلاق لما يلي :

١ ـ ان الآية التي جوزته قيدت جوازه بتوقع خوفهما عدم القيام بحدود الله تعالى فان لم يرد الاحتمال وحسنت الحال فالجناح يلحقهما بالافتداء • لان الفرقة بلا سبب هدم •

---

(١) انظر نيل الاوطار ٦/٢٦٣ •

(٢) سورة النساء الآية ١٩ •

(٣) انظر المهذب لابي اسحق الشيرازي رحمه الله تعالى ٢/٧١ •

٢ ـ لما ورد في الحديث[١] : أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة • » وحديث : « المختلعات والمنتزعات هن المنافقات • رواه البيهقي[٢] •

وهذا مذهب داود الظاهري وابن المنذر وهو ما يحتمله كلام الامام أحمد ـ أي يحتمل الحرمة ـ حيث قال : (الخلع مثل حديث سهلة تكره الرجل فتعطيه المهر فهذا الخلع ، وهذا يدل على انه لا يكون الخلع صحيحا الا في هذه الحال •)[٣]

٣ ـ ومن المعقول القول : بان في الخلع من غير ما بأس ضياعا لمصالح الزواج واضرارا بمصالح الزوجين وازالة لمنافع لا داعي لازالتها ؛ وكل ذلك غير مشروع •

والذي يبدو لي ـ والله اعلم ـ رجحان قول من قال بحرمة الخلع مع صلاح حالهما لقوة دليله •

حكمة التشريع :

مما لا ريب فيه لدى المؤمنين أنه ما من حكم في الاسلام الا ولتشريعه حكمة ، وان قصرت عن ادراكها المدارك • ذلك لان الشرع منزه عن العبث •

وقد شرع الله تعالى الخلع والحكمة من تشريعه ظاهرة :

أ ـ فالطلاق ـ في غير الحالات الاستثنائية ـ حق يمتلكه الزوج ويتحمل تكاليفه ومعظم آثاره ، اما الزوجة فلا تملكه وقد تشتهيه ، ولا تستطيع انتزاع الحق من صاحبه ، فتساومه عليه وتحاول نزع لباس

---

(١) رواه أبو داود من حديث ثوبان بسند صحيح • انظر عون المعبود شرح سنن أبي داود ٦/٣٠٨ •

(٢) انظر السنن الكبرى للبيهقي ج٧/٣١٦ •

(٣) انظر مغني ابن قدامة ٧/٢٥٦ •

الزوجية وفك عقدة الميثاق ، فان اتفقا على ذلك فقد حصل الخلع .

فهو اذن : فراق يتم بموافقة الزوجين معا رغم ان أصل تشريعه كان تلبية لرغبة الزوجة خشية التقصير في حقوق الزوجية .

قال سبحانه : فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ... »[1] .

وعدم القيام بالحقوق الزوجية ـ وكل الحقوق ـ وصف مقيت يتحاشاه الزوجان المؤمنان . بل يتحاشى احتمال عدم القيام بالحقوق كل مسلم .

فاذا حصل للزوجة ما يجعلها قاصرة عن تحقيق ما عليها من الحقوق ، أو مقصرة في بعضها ـ فمعنى هذا ان الحياة الزوجية فقدت صفوها ، فان لم تطق الزوجة اقناع نفسها ولا كسر جماحها فان افتداء نفسها وطلبها موافقة الزوج على المخالفة يعتبر رحمة ومخرجا من الضيق وتشريعا ذا حكمة بالغة ، وبدونه ستبقى مقصرة وقد تبوء باثم عظيم وصف في حديث حبيبة بنت سهل حين وصفت كرهها اياه بالكفر في الاسلام ، حيث قالت : ما اعتب عليه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام ، وقالت : لا اطيقه بغضا[2] .

فاعتبرت تقصيرها في حق زوجها كفرا ، والمراد به كفران الحق وجحوده .

وأقرها النبي صلى الله عليه وسلم على فهمها وتعبيرها .

ب ـ رغم ان الخلع فرقة ، وربما يعتبر بمثابة طلقة على الخلاف الذي سيأتي ـ الا ان الزوجة تملك به نفسها فلا تلحقها الرجعة عند جمهور العلماء[3] كما سترى ، وذلك سر افتدائها نفسها بالمال .

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٩ .

(٢) انظر فتح الباري ٩/٣٥١ .

(٣) انظر المغني ٧/٢٦٢ .

ج ـ وأحيانا تدعو الحاجة الى الخلع تفاديا من وقوع الطلاق الثلاث فيما لو علق الزوج الطلاق على فعل شيء لابد له من فعله ، فانه بالخلع يتفادى وقوع الثلاث على القول : بان المختلعة لا يلحقها الطلاق ، كما سيأتي •

أركان الخلع :

من المعلوم ان للخلع مقومات ـ شأن كل ماهية ـ يستلزمها وجوده ، وهي أركانه وشروطه •

على ان البعض من الفقهاء عبر عن الاركان بالشروط بجامع ان كلا منها لابد منه لصحة الماهية ، والبعض الآخر يرى ان بعض هذه الاركان هي في نفس الوقت شروط صحة ، ولا منافاة بين هذا وذاك ، بل هو توجيه حسن[1] •

وللخلع أركان اختلف الفقهاء في عددها وسنذكرها مع ملاحظة ذلك الاختلاف وهي :

١ ـ الزوج •

٢ ـ الملتزم بالعوض سواء كان نفس الزوجة ـ ولابد من وجودها ـ أو شخصاً آخر •

٣ ـ الصيغة التي تدل على الخلع سواء كانت بلفظ صريح أو كناية •

٤ ـ امتلاك حل الاستمتاع بالبضع ، ولو من زوجته المطلقة طلاقا رجعيا[2] •

٥ ـ العوض وهو بدل الخلع •

ولكل من هذه الاركان شروط لابد منها لتقوم بها ذات الخلع الصحيح •

---

(١) انظر تحفة المحتاج ٧/ ٤٦٠ ومغني المحتاج ٣/ ٢٦٣ •

(٢) ان هذه الفقرة أقرب ماتكون الى انها شرط من شروط الركن الثاني وهي الزوجة • ذكر ذلك فقهاء الشافعية • انظر المصدرين السابقين•

أولا ـ شروط الركن الاول ـ الزوج :

١ ـ ان يكون مكلفا ـ بالغا عاقلا ـ اذ لا يصح خلع الصبي والمجنون لانهما قاصران •

٢ ـ ان يكون مختارا ، فلا يصح من المكره ، اذ لا اعتبار بتصرف من لا ارادة له •

في القانون العراقي :

والجدير بالذكر ان القانون العراقي رقم **١٨٨** لسنة **١٩٥٩**م المعدل اشترط لصحة الخلع كون الزوج اهلا لايقاع الطلاق[١] • وان تكون الزوجة محلا له أيضا •

ومعلوم ان اهلية ايقاع الطلاق تحصل بالتكليف والاختيار كما تقدم •

ثانيا ـ شرط الركن الثاني «الزوجة» وهي كمايلي :

أ ـ التكليف بالبلوغ والعقل • اذ لا تصرف معتبر للصبي والمجنون •

ب ـ الاختيار • لعدم اعتبار اختلاع المكره ، حتى لو اكرهها تطلق ، ولا يستحق العوض لعدم الرضا ، ولدى بعض الفقهاء ان كانت الصيغة بلفظ الطلاق تطلق رجعيا ، وان كانت بلفظ الخلع تطلق بائنا ولا مال في الحالتين[٢] • لان الرضا شرط لزوم المال ولم يتحقق مع الاكراه •

ج ـ اهلية التصرف فلا يصح ان تختلع المحجور عليها بسفه • لان المحجور عليها لا تملك التصرف في مالها •

د ـ علمها بمعنى الخلع وما يترتب عليه من قبلها معاوضة بمال وشرط

---

(١) انظر الفقرة (٢) من المادة السادسة والاربعين من القانون المذكور •

(٢) انظر المهذب ٢/٧١ والدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٢/٦٠٩ •

صحتها التراضي والرضا يحصل بعد علم طرف العقد بمعناه ومقتضاه ، فان لم يعلم فلا أثر لما ينشأ عنه من ضرر يصيب المرأة ، وهو سقوط حقها ببذلها العوض .

وهناك من يرى وقوع الفرقة ولا يلزمها البدل لعدم علمها ـ بما يقتضيه الخلع ـ المستتبع عدم الرضا بفوات مصالحها وبذل البدل ، بينما الطلاق واقع لانه مما يستقل به الزوج[1] .

هـ ـ ان تكون محلا لايقاع الطلاق عليها ، فلو انقضت عدة الرجعية بانت ولم تصبح محلا للخلع .

وهذا عين ما نصت عليه المادة السادسة والاربعون في الفقرة الثانية من القانون العراقي .

ومن المناسب هنا ان نذكر ان الخلع أحيانا يقع ويوصف به القاصر لصباه أو جنونه ، عندما تدعو اليه حاجة ، فمن الممكن ان يحصل اذا تولاه الولي عن القاصر على وجه مشروع وفي هذا نوع من التفصيل :

١ ـ فمن الفقهاء من يعتبر الصغير المميز له بعض اهلية التصرف والى حد ما .

فالحنفية يرون ان الصغيرة المميزة التي تعقل الفراق والخلع وآثاره تعتبر عبارتها ، واذا باشرت الخلع وفاوضت زوجها في المخالفة على مال فعل يقع الخلع ولا يلزمها المال[2] .

وفي مثل هذه الصورة ـ التي معنا ـ يرى كثير من الفقهاء وقوع الفرقة سواء كانت طلاقا ـ عند من يراها كذلك ـ أو فسخا ، الا أن الطلاق يكون رجعيا ، والبعض الآخر يرى عدم وقوع شيء . لان الزوج في مثل هذه الحالة لم يرض بالفرقة الا بشرط الحصول على العوض[3] .

(١) انظر الدر مع حاشية ابن عابدين ٢/٦٠٧ .
(٢) انظر فتح القدير ٣/٢١٨ .
(٣) انظر المغني ٧/٢٨٤ .

اما لو تبرع الولي بدفع العوض من ماله فجائز اتفاقا وصح الخلع .

٢ ـ مخالعة الولي عن القاصرة :

اما اذا خالع الولي وجعل العوض في مالها لم يجب في مالها شيء لدى جمهور الفقهاء[١] .

لان تصرف الولي والقيم والوصي في مال القاصر يصح فيما كان له فيه مصلحة ، ولا مصلحة في بذل مالها بدلا عن الخلع الذي تفوت به حظوظها ومصالحها المترتبة على الفرقة .

ويرى فريق من الفقهاء ـ المالكية والحنابلة ـ انه اذا رأى الولي مصلحة في مخالعته عن القاصرة كحماية نفسها أو عقلها أو سمعتها أو مالها فان له المخالعة عنها من مالها . لان في المخالعة حينئذ مصلحة ولا يعد بذل العوض تبذيرا بل صيانة كبذل المال لشراء الدواء[٢] .

الا ان المالكية يعطون هذه الصلاحية للولي المجبر والوصي من قبله .

اما الحنابلة فالامر عندهم مطلق حتى قالوا[٣] : والأب وغيره من أوليائها في هذا سواء » .

المخالعة عن السفيهة :

يرى جمهور الفقهاء ان المخالعة عن السفيهة لا تجوز . لانها محجور عليها في مالها فلا ينفذ تصرفها ، فتصرف الولي كذلك لا ينفذ الا فيما هو من مصلحتها حتى لو خالعت زوجها وتعهدت بالمال وقع الخلع ، ولا مال . لانها ليست اهلا للالتزام . اما الولي فان التزم المال للزوج صح الخلع وضمنه في ماله . اما من مالها فلا ويقع الخلع طلاقا رجعيا[٤] .

---

(١) انظر فتح القدير ٣/٢١٨ ، الشرح الصغير ٢/٥٢٠ وذلك عندما يكون الولي غير مجبر . والمهذب ٢/٧١ .

(٢) انظر الشرح الصغير ٢/٥٢٠ ، والمغني ٧/٢٨٤ .

(٣) انظر المصدر السابق .

(٤) انظر الدر مع حاشية ابن عابدين ٢/٦١٨ والشرح الصغير

اما الحنابلة فقد تقدم مذهبهم وهو : ان مدار الجواز على المصلحة ، فحيث كان في المخالعة عن السفيهة مصلحة نفذ خلع وليها عنها •

والقول الثاني عند المالكية يجوز للولي المخالعة عن السفيهة من مالها بدون اذنها كالمجبرة بصغر وجنون •

والمعول عليه من القولين هو الاول ـ الذي منع المخالعة عنها من مالها وهو قول الجمهور كما تقدم •

ثالثا ـ شرط الركن الثالث ـ الصيغة :

وتنقسم صيغة الخلع الى قسمين : صريح ، وكناية •

أ ـ الصريح ـ فهناك ألفاظ يعتبر بها الخلع صريحا كالمفاداة والمفارقة والمخالعة والفسخ[1] • فاذا جاءت الصيغة بنحو هذه الالفاظ وحصل الايجاب والقبول من اهله وقع الخلع من غير نية •

ب ـ الكناية ـ وهناك ألفاظ تحتمل الخلع وغيره ، فمع النية يقع بها الخلع ، وبدونها لا يقع بها شيء كالمبارأة والابانة والبيع والشراء لدى بعض الفقهاء •

والجدير بالذكر ان كنايات الطلاق هي أيضا كنايات في الخلع[2] • وقد اختلف الفقهاء في بعض هذه الالفاظ •

فمنهم من يرى بعض هذه الصيغ من الصريح والبقية كنايات في حين

٢/٥٢٠ وهذا هو المعمول به من قولين عند المالكية ، كذا انظر المهذب ٢/٧١ •

(١) وذلك على رأي الاكثرين ، في حين يرى البعض ان الفسخ من الكنايات ، ويرى آخرون ان لفظ الخلع يعتبر كناية ، وقيل ان ذكر معه العوض فصريح والا فكناية • انظر ابن عابدين ٢/٦٠٧ والمغني ٧/٢٦٠ ونهاية المحتاج ٦/٣٩٧ •

(٢) انظر نهاية المحتاج ٦/٣٩٨ •

يرى فريق آخر ان معظمها من قسم الصريح • والواقع ان ما حصل لهؤلاء الائمة ـ رحمهم الله تعالى ـ من الاختلاف في اعتبار • هذا اللفظ صريحا أو كناية ليس عليه دليل من حيث ذات اللفظ •

فالآية التي تضمنت تشريع الخلع جاءت بلفظ الافتداء في قوله تعالى : « افتدت به » من سورة البقرة ، وبلفظ الاكل في قوله تعالى : فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا » من سورة النساء •

اما الحديث فقد ورد فيه ـ كما تقدم ـ اتردين عليه ••• ؟ واقبل الحديقة •• وطلقها تطليقة •

فهذه الصيغ فيها من القابلية ما يجعلها صريحة ـ لا لذاتها بل ـ لكونها جوابا لعرض احد الزوجين خلع لباس الزوجية •

فهذه الالفاظ التي حصل فيها الخلاف ؛ امن الصريح هي ام من الكناية ـ يمكن ان تكون كلها صريحة عندما تقع جوابا لعرض : كأن تقول الزوجة ابرئني من عقد الزواج أو افسخ زواجي أو اخلعني •

اما عندما لا تكون هذه الالفاظ جواب طلب سابق ؛ فيمكن حملها على الخلع وغيره • وحينئذ تفتقر الى النية • لانها متى احتملت أكثر من معنى لم تعتبر صريحة • اذن وبعد بيان الصيغة بقسميها فشرطها :

١ ـ ان تكون لفظا يعني الافتداء • اما صريحا واما كناية يراد منه الافتداء •

٢ ـ ان تكون صيغة الجواب موصولة بالايجاب غير مفصولة بكلام أجنبي(١) •

٣ ـ ان تكون صيغة الجواب فور عرض الموجب في مجلس الايجاب نظرا لجانب المعاوضة • حتى لو طلقها بعد زوال الفورية حمل على الابتداء

---

(١) انظر نهاية المحتاج ٦/٣٩٩ •

وكان الطلاق رجعيا ولا يستحق عليها العوض • اما لو كان العرض من قبل الزوج فله الرجوع قبل قبولها مطلقا[١] •

وقد ذهب البعض الى عدم اشتراط اتصال القبول بالايجاب مدعيـا انعدام الدليل عليـه وهكـذا شأن كل عقد يعتبر فيه المعاوضة ، والشرط الوحيد : « كونه قبل الرد من القابل أو الرجوع من الموجب »[٢] هـذه وجهة نظر هذا البعض من الفقهاء • والواقع ان في هذا الكلام نظرا • حيث ان دليله لم يتم •

فالدليل على اشتراط حصول الايجاب والقبول موجود في نفس الحديث الذي اورده وهو حديث امرأة ثابت • لان محضر القصة يدل على قبوله فور الايجاب وفي مجلس العقد وعلى الذي يدعي انهـا واقعة حال وقعت هكذا ولم يشترط اتحاد المجلس فليأت بالدليل •

كما ان عقود المعاوضة تقتضي هذا بالاصل ولم يشرع خيار الشرط الا لاعطاء المتعاقدين الفرصة بغية التروي • اذ الاصل صحة العقد نافذا •

رابعا ـ شرط الركن الرابع ـ البدل :

وهو العوض الذي تدفعه الزوجة أو يدفع عنها لتفتدي به نفسها •

ويصح كونه عيناً كألف دينار حالة ، ودينـا كألف بموجب هـذا الصك ، كما يصح جعل العوض منفعة كأن ترضع له ولده منها الى الفطام • لان اخـذها الاجرة على الرضاعة حق مشروع • لقوله تعـالى[٣] : فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن •

هل بدل الخلع محدد ؟

اختلف الفقهاء في مقـدار بدل الخلع من حيث الزيادة على الصداق

---

(١) انظر المصدر السابق ١/٤٠٠ •
(٢) انظر الروض النضير ٤/٤٢٣ وما بعدها •
(٣) سورة الطلاق/٦ •

المدفوع من جهة ومن حيث اخذه مطلقا بالنسبة لمن يقول : لا يجوز الخلع الا حالة وجوده على بطنها رجلا[1] .

(أ) فقد ذهب جمهور العلماء الى جواز أخذ العوض مطلقا ، سواء كان أكثر مما اعطاها أو أقل . وذلك اذا لم يضايق الزوج الزوجة ويحملها على الافتداء بدفع المال ، فان ضارها وضايقها حرم مطلقا ووقعت الفرقة طلاقا رجعيا ورد المال[2] .

والى هذا ذهب الائمة الاربعة ، وهو المروي عن عثمان وابني عمر وعباس رضي الله عنهم وعكرمة والنخعي ومجاهد .

(ب) وذهب فريق من العلماء الى عدم جواز أخذه أكثر مما أعطاها . روي هذا عن عطاء وطاووس والزهري وعمرو بن شعيب ويروى عن علي باسناد منقطع .

ولكل من هذين الاتجاهين ما يعتمد عليه من الدليل :

أولا ـ استدل القائلون بجواز اخذ العوض مطلقا ـ قل عن الصداق أو زاد ـ بما يلي :

أ ـ اطلاق النص وعدم تحديد ما تفتدي به « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » .

ووجه الدلالة من الآية واضح ؛ هو ان « ما افتدت به » يشمل القليل والكثير .

ب ـ ما رواه الدارقطني عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى في مخالعة الانصاري لاخته : ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : اتردين عليه

---

(١) انظر مغني ابن قدامة ٧/٢٥٤ والقول لابي قلابة وابن سيرين رضي الله تعالى عنهما .

(٢) انظر الموطأ مع شرح الزرقاني ٣/١٨٥ وكذا المهذب ٢/٧١ .

حديقته ويطلقك ؟ قالت : نعم وازيده ، قال : ردي عليه حديقته وزيديه ورواه البيهقي[1] .

ج ـ ما روت الربيع بنت معوذ قالت : اختلعت من زوجي بما دون عقاص رأسي فأجاز ذلك عثمان بن عفان ، ومثل هذا يشتهر ولم ينكر عليه فيكون اجماعا ولم يصح عن احد خلافه[2] .

د ـ ومن المعقول : ان الزوج الذي ملك بعقد الزواج فوائد جليلة وحصل على مقاصد مشروعة ـ جعلها الله تعالى حقا له ـ لا يفرط بها ومن حقه ذلك مقابل القناطير المقنطرة فلما كانت الزوجة هي الراغبة في خلع لباس الزوجية ـ من غير اضرار بها ـ فلا مانع حينئذ ان يطلب منها الكثير ، وان لم يكن ذلك مستحبا ، طالما لم يكن منه تقصير ولم تعب عليه في خلق ولا دين .

ثانيا ـ واستدل المانعون أخذ الزيادة على ما أصدقها بما يلي :

أ ـ ما ورد في حديث امرأة ثابت بن قيس حين قال لها النبي صلى الله عليه وسلم : اتردين عليه حديقته ؟ قالت : نعم وزيادة ، قال : اما الزيادة فلا[3] .

فقد نفى النبي صلى الله عليه وسلم الزيادة على ما اصدقها ، والنفي يقتضي عدم المشروعية .

ب ـ ما روي عن عطاء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كره ان يأخذ

---

(١) انظر البحر الزخار ٣/١٨٣ . والروض النضير من رواية الدارقطني ٤/٤٢٣ ونيل الاوطار ٦/٢٦٦ .

(٢) انظر المصدر السابق والحديث رواه البخاري في الصحيح . انظر هامش فتح الباري ٩/٣٤٨ .

(٣) انظر نصب الراية ٣/٢٤٤ .

من المختلعة أكثر مما اعطاها رواه أبو حفص باسناده •

ج ـ ثم ان الاصل عدم جواز الأخذ مما آتاها وان كان قنطارا فخصص هذا المنع بحالة واحدة • فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به » • .وهـذا الاستثناء لا يدل الا على اعادة في حالة خاصـة فينبغي الا تجوز اعادة أكثر مما أعطى[1] •

مناقشة هذه الادلة :

لدى مناقشة هذه الادلة نلاحظ ان الآية عامة والأرجح عند العلماء عدم تخصيصها بالمراسيل[2] التي منعت الزيادة ، كما ان الاحاديث التي جوزت أخذها فيها الضعيف وفيها المرسل الا أنها مع عموم الآية وتجويزها أخذ ما افتدت بـه مطلقا تعتبر بياناً للآية أو زيادة بيان رغم ان الأفضل والمناسب لمكارم الاخلاق الا يأخذ أكثر مما اعطاها •

ويمكن الجمع بين أدلة النفي والاثبات بان الاولى للكراهة والثانية لبيان الجواز فقط • وبهذا يمكن الجمع بين آية الافتداء وأحاديث تجويز أخذ الزيادة وبين أحاديث منعها وهو وجه وجيه والله تعالى اعلم[3] •

مذهب القانون العراقي :

نزع القانون العراقي رقـم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ المعدل الى ترك الباب مفتوحا أمام طرفي الخلع ولهما الاتفاق على أكثر من المهر أو أقل تمشيا مع اطلاق النص الشريف الذي قال به الجمهور[4] •

---

(١) انظر الروض النضير ٤/٤٢٢ •

(٢) انظر نصب الراية ٣/٢٤٤ ، ٢٤٥ •

(٣) انظر فتح الباري ٩/٣٤٨ •

(٤) راجع المادة السادسة والاربعين ـ الفقرة الثالثة •

نوع الفرقة بالخلع :

اختلف الفقهاء في نوع الفرقة بالخلع :

(١) فذهب بعضهم الى ان الفرقة بالخلع فسخ .

والى هذا ذهب ابن عباس وطاووس وعكرمة واسحاق ابن راهويه وأبو ثور والشافعي في القديم ، وأحمد في احدى الروايتين عنه ، وهو اختيار أبي بكر من أصحابه[١] .

(٢) وذهب البعض الآخر الى أنه طلقة بائنة .

والى هذا ذهب عمر وابنه وعثمان وابن مسعود وسعيد بن المسيب والحسن وعطاء وقبيصة وشريح ومجاهد والنخعي والشعبي والزهري ومكحول ومالك والاوزاعي والثوري وأصحاب الرأي من الحنفية والشافعي في أحد قوليه وأحمد في الرواية الثانية والزيدية ، وهو المروي عند الامامية[٢] .

وقد روي عن عثمان وعلي وابن مسعود .

وقد استدل كل من الفريقين بما رآه مثبتا لمنحاه .

أولا ـ أدلة القائلين بأن نوع الفرقة بالخلع فسخ :

أ ـ قال الله تعالى[٣] : الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان ... ثم قال : فلا جناح عليهما فيما افتدت به ... ثم قال : فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ... » .

وجه الدلالة من الآيتين انه سبحانه ذكر في الآية الاولى التطليقتين

---

(١) انظر المغني لابن قدامة ٧/٢٥٩ ومغني المحتاج ٣/٢٦٨ .

(٢) انظر المغني ٧/٢٥٩ وتبيين الحقائق للزيلعي ٢/٢٦٨ والشرح الكبير للدرديز ٢/٣١٥ والروض النضير ٤/٤١٩ وشرائع الاسلام للحلي القسم الثالث ص ٤٩ .

(٣) الآيتان ٢٢٩ و٢٣٠ من سورة البقرة .

والخلع وافتتح الآية الثانية بتطليقه ؛ فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا[1] .

ب ـ اخرج أبو داود والترمذي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان امرأة ثابت بن قيس اختلعت منه فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تعتد بحيضة . » كما رواه الحاكم في المستدرك وصححه[2] .

ووجه الدلالة من هذا الحديث ان الخلع لو كان طلاقا لما كفى المرأة ان تعتد بحيضة بل بثلاث . لان المطلقات يتبريصن بانفسهن ثلاثة قروء .

فلما اختصت المختلعة بهذا علم ان الخلع ليس بطلاق .

ج ـ ثم انها فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيته فكانت فسخا كسائر الفسوخ كما انه لم توصف بسنة ولا بدعة[3] . والطلاق يقع اما صريحا واما كناية ، سنياً أو بدعياً .

د ـ ان الخلع لو كان طلاقا لاستقل به الزوج ، فكان فسخا لانه عقد يحتمل الفسخ فيفسخ بخيار العتق وخيار العيب وخيار البلوغ وعدم الكفاءة فكذا بالتراضي[4] .

ثانيا ـ أدلة القائلين بأن الخلع طلقة بائنة :

أ ـ ما روى الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم : جعل الخلع تطليقة بائنة[5] .

ب ـ ما رواه عبدالرزاق في مصنفه : حدثنا ابن جريج عن داود بن

---

(١) انظر المغني ٧/٢٥٩ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ٢/٢٦٨ .

(٢) امظر نصب الراية للزيلعي ٣/٢٤٤ .

(٣) انظر الروض النضير ٤/٤١٩ والمغني ٧/٢٥٩ .

(٤) انظر تبيين الحقائق ٢/٢٦٨ .

(٥) انظر نصب الراية لاحاديث الهداية ٣/٢٤٣ .

أبي عاصم عن سعيد بن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة • وكذا رواه ابن أبي شيبة[1] •

ج – روى مالك في الموطأ[2] عن نافع ان ربيع بنت معوذ جاءت هي وعمتها الى عبدالله بن عمر فأخبرته انها اختلعت من زوجها في زمان عثمان ابن عفان • فبلغ ذلك عثمان فلم ينكره فقال ابن عمر : عدتها عدة المطلقة • قال مالك : انه بلغه ان سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وابن شهاب كانوا يقولون : عدة المختلعة ثلاثة قروء •

د – ان المرأة التي بذلت العوض للزوج مقابل مفارقتها ، والذي يملكه الزوج هو الطلاق لا الفسخ فمفارقته اياها طلاق[3] •

الايراد على هذه الادلة :

أولا : اورد على أدلة القائلين بان الخلع فسخ ما يلي :

أ – استدلالهم بالآيتين وان الله تعالى ذكر « الطلاق مرتان » ثم ذكر الخلع « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » ثم ذكر « فان طلقها فلا تحل له ••• » – غير صالح للاحتجاج به فهو لم ينص على ان الافتداء ليس طلاقا ولا انه طلاق ويمكن ان تكون الآيتان بينتا ان الطلاق الذي تعقبه الحياة الزوجية مرتان فان حصل بعده فرقة بافتداء أو تطليق فلا تحل له من بعد فالثالثة من الطلقات اما ان تكون بالخلع ودفع الافتداء واما ان تكون بالتطليق[4] •

ب – اورد على استدلالهم بحديث الترمذي وأبي داود في قصة

---

(١) انظر نصب الراية ٣/٢٤٣ •

(٢) انظر موطأ الامام مالك – باب طلاق المختلعة : ٥٦٥ •

(٣) انظر المغني ٧/٢٥٩ •

(٤) انظر تبيين الحقائق ٢/٢٦٧ والمحلى ١٠/٢٣٨ •

امرأة ثابت بن قيس وأمر النبي صلى الله عليه وسلم لها ان تعتبر بحيضة ـ فقيل فيه عمرو بن مسلم قال عنه ابن حزم ليس بشيء • وحينئذ فلا يصبح الحديث حجة[1] •

ج ـ كما أورد على قياس الخلع بانه فسخ لعقد تم بالتراضي فيصح كسائر العقود : بان عقد الزواج عقد لا يحتمل الفسخ بعد التمام ولهذا لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم بخلاف عقد البيع فانه يفسخ بالهلاك بعد التمام فلا يصح قياسه عليه •

اما بقية الفسوخ كالفسخ بخيار العتق وعدم الكفاءة والبلوغ فانها فسوخ قبل التمام فكان قياسا مع الفارق[2] •

ثانيا ـ أورد على أدلة القائلين بان الخلع طلاق بمايلي :

أ ـ أعل دليلهم الاول « ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة بائنة » بعباد بن كثير الثقفي • فقد قال النسائي : متروك الحديث • واسند عن البخاري قال عنه : تركوه ، وعن شعبة قال : احذروا حديثه •

على أن الدارقطني الذي روى عنه نفس الحديث سكت عنه • واخرج عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما خلافه ـ أي خلاف هذا الحديث ـ من رواية طاووس عنه قال : الخلع فرقة وليس بطلاق • وبهذا يتداعى الحديث ولا يصبح مستمسكا[3] •

ب ـ اورد على ما رواه عبدالرزاق في مصنفه بسنده عن سعيد بن المسيب : آن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة ـ بانه مرسل مقابل الحديث المرفوع وقد روي عن الامام أحمد رحمه الله تعالى : انه

---

(١) انظر المحلى ١٠/٢٣٩ •

(٢) انظر تبيين الحقائق على الكنز ٢/٢٦٨ •

(٣) انظر نصب الراية في أحاديث الهداية ٣/٢٤٣ •

ضعف ما روي من هذه الآثار وقال : ليس في الباب شيء أصح من حديث ابن عباس انه فسخ[1] .

مناقشة هذه الايرادات :

(١) ان التوجيه بخصوص الآيتين : الطلاق مرتان ... واعتبار الثالثة على نوعين : افتداء وطلقة ، أو بعوض وبلا عوض تأويل بعيد والاصل عدم التأويل .

(٢) اما الايراد على حديث : أمر النبي صلى الله عليه وسلم امرأة ثابت ان تعتد بحيضة ـ بان فيه عمرو بن مسلم فغير وارد . لان عمرو بن مسلم روى له الامام مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح وكفى بذلك توثيقا ، ووثقه ابن حبان .

وابن الجوزي ـ على تشدده في التعديل وشهرته في جرح كثير من العدول ـ استدل بهذا الحديث ولم يتوقف في تعديل عمرو بن مسلم[2] .

على ان المدعى ثابت بطريقين آخرين صحيحين : الاول من حديث حبيبة بنت سهل الانصارية والثاني من حديث الربيع بنت معوذ بن عفراء .

ومن خلال هذه الادلة والايراد عليها يتضح ان الآية التي استدل بها على ان الخلع ليس بطلاق ليست حجة قاطعة انما يستشف منها ذلك لدى بعض الانظار .

وعند الرجوع الى السنة المطهرة نلاحظ ان دليل القائلين باعتباره فسخا اظهر حجة لسلامة السند وتعدد المسند .

اما دليل القائلين بأنه طلقة بائنة فالحديث الذي معهم أعل بعباد بن كثير كما تبين وبقية الادلة آثار عن الصحابة والتابعين صحيحها لا يقاوم الحديث

---

(١) انظر المغني ٢٥٩/٧ .

(٢) انظر نصب الراية ٢٤٤/٣ .

وعليها متروك .

واما الاستدلال بالمعقول فلا ينهض حجة مع النص كما انه متكافيء .

بقي أمر واحد : هو ان حديث ابن عباس في البخاري ختم بقوله صلى الله عليه وسلم لثابت بن قيس : اقبل الحديقة وطلقها تطليقة ـ فكان في هذه الخاتمة ما يدعو الى التأمل ، وهذا هو الذي جعل كثيرا من الائمة الاعلام يميلون الى جعل الخلع طلاقا ودعى بعضهم الى ان يرى في المسألة أكثر من رأي وتروى عنه أكثر من رواية وبالامكان القول : بان الخلع فسخ ان تجرد عن صريح الطلاق ولم ينو به الطلاق اما ان تضمن صريح الطلاق أو قصد به فهو طلقة بائنة اتفاقا[1] .

ولما رأى النبي صلى الله عليه وسلم ما عند امرأة ثابت من النفرة والضجر بسبب حياتها الزوجية وما تحمله من التعالي على زوجها واستحقارها اياه ارشد الى انهاء العقد بالطلاق ودفع العوض لتبين منه بلا احتمال رجعة ـ لوجود من يقول بحقه في المراجعة ولو دفع العوض ـ[2] ويعود اليه ما دفعه لها ولم يعب عليه في خلق ولا دين .

ثمرة الخلاف :

وثمرة الخلاف في جعل الخلع فسخا أو طلاقا تظهر فيما يأتي :

أولا ـ لدى اعتباره فسخا لا يتأثر به عدد الطلاق ، فلو كان الزوج ممن سبق له الطلاق والرجعة مرتين فباجراء عملية الخلع تبين منه بينونة كبرى . لان الخلع قد كمل التطليقات الثلاث ان اعتبر طلاقا ، اما على اعتبار انه فسخ فلا يتضرر به الزوج ولا يؤثر على عدد الطلقات ولو خالع عدة مرات .

ثانيا ـ ان عدة المطلقة ثلاثة قروء ، ومتى اعتبر الخلع طلاقا فعدة

---

(١) انظر المغني ٧/٢٦٧ ونيل الاوطار ٦/٢٦٥ .

(٢) المصدر السابق ٧/٢٦٢ والمحلى ١٠/٢٣٩ .

المختلعة ثلاثة قروء[1] أيضا . اما اذا اعتبر فسخا فعدتها حيضة واحدة كما تقدم في الحديث[2] .

مذهب القانون العراقي :

ذهب القانون العراقي رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ المعدل الى اعتبار الخلع طلاقا بائنا[3] .

مدى حرية المخالع في الرجعة :

وسواء كان الخلع طلاقا أو فسخا فهل للمخالع ان يراجع المختلعة ؟

ذهب جمهور العلماء الى انه لا رجعة للزوج بعد الخلع . لان الافتداء ما تملك به الزوجة نفسها ، وكأنها كانت ملزمة بقيد حد من تصرفها، والالتزام كالأسر والتحلل منه افتداء . ومتى قلنا بان للزوج الرجعة فهي تحت حكمه وسلطانه وكأنها لم تفتد .

ولان القصد من تشريع الخلع تخليص الزوجة من الالتزام بحقوق الزوجية وازالة ما كرهته ، وانما بذلت العوض مقابل ايجاب الزوج وتلبيته فلو جازت مراجعته لكان بذلها عبثا ، وعاد عليها الضرر وما كرهته[4] .

وروي عن أبي ثور : انه ان كان الخلع بلفظ الطلاق فله الرجعة . لان الرجعة من حقوق الطلاق فلا تسقط بالعوض كالولاء مع العتق[5] .

كما ان ابن حزم رحمه الله تعالى جعل للزوج الحق في الرجعة مهما كان

---

(١) انظر شرح الزرقاني على موطأ مالك ٣/٢٠٥ .

(٢) والحديث رواه أبو داود انظر عون المعبود شرح سنن أبي داود ٦/٣١١ .

(٣) راجع الفقرة الثانية من المادة السادسة والاربعين من القانون .

(٤) انظر المغني ٧/٢٦٢ وكذا المهذب ٢/٧٤ ونيل الاوطار ٦/٢٨١ .

(٥) المصدرين السابقين .

لفظ الخلع[1] •

مستدلا بالآية الكريمة : وبعولهن احق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا • » اللهم الا اذا كان الخلع مسبوقا بطلقتين ، أو كان تطليقا ثلاثا أو كانت غير مدخول بها وفيما عدا ما تقدم فلا يمنع ابن حزم مراجعة المخالع •

ولا يخفى ضعف ما ذهب اليه هذان الامامان رحمهما الله تعالى •

فقياس أبي ثور الرجعة بعد الخلع على الولاء مع العتق مع الفارق • وذلك لان العتق لا ينفك عن الولاء ، بينما الطلاق ـ والخلع منه ـ ينفك عن الرجعة[2] •

كما ان الآية التي اثبتت احقية البعول جاءت في الطلاق المطلق لا في فرقة خاصة لها مميزاتها •

ولو شرط الزوج في الخلع : ان له الرجعة :

ذهب فريق كبير من الفقهاء الى أنه لو شرط لنفسه الرجعة في الخلع بطل الشرط ـ الذي لا يقتضيه العقد ـ وصح الخلع ، كما انه لا يفسد بكون عوضه فاسدا[3] •

ويرى بعضهم ان العوض يسقط وتثبت الرجعة ، وهو المعتمد من مذهب الشافعية[4] •

وفي قول عندهم انه بائن وعليها مهر المثل • لان الخلع لا يفسد بفساد العوض كما في عقد الزواج •

---

(١) انظر المحلى ١٠/٢٤٠ •

(٢) انظر المغني ٧/٢٦٢ •

(٣) انظر المغني ٧/٢٦٢ والشرح الكبير للدردير ٢/٣٥١ •

(٤) انظر المهذب ٢/٧٤ ومغني المحتاج ٣/٢٧١ •





بجعله مسقطا لكل ما وجب بسبب ذلك العقد وكذا المبارأة من البراءة فتقتضيها من الجانبين ، بان يبرأ من حق لها عليه بسبب الزواج وتبرأ من كل التزام بسببه كذلك •

ولولا علاقة النزاع الواقع – في الخلع – أو المتوقع بسبب الزواج لاحتمل عموم البراءة من كل حق مطلقا ، لكن لهذه العلاقة قالوا : تسقط المبارأة والخلع كل حق ناشيء عن هذا الزواج[1] •

ولا يخفى بعد تأويل ما ذهب اليه الامامان – أبو حنيفة وصاحبه – رحمهما الله تعالى اذ لا علاقة للحقوق الثابتة بخلع لباس الزوجية الذي تم على عوض معلوم ، وليس للزوج الا أخذ ما اتفقا عليه • نعم : لو حصل التنصيص على ان العوض يتكون من المهر وما ثبت على الزوج من نفقة متراكمة وحتى الدين الذي لا علاقة له بعقد الزواج – فيمكن ان يكون مجموع هذه الاعيان والديون هي بدل الخلع بالنص عليها لا أن الخلع يقتضي اسقاط ما لم ينص عليه • وبالله تعالى التوفيق •

هذا آخر ما تيسر من مسائل الخلع والتي اتصورها من أهم ما يتعلق بالموضوع ، وهناك من المسائل التي تعتبر من الامور الجزئية والتي قد لا يتسع لها المجال وقد تكون مما يعود شرحها الى أبواب أخرى من أبواب الفقه[2] فآثرت الاكتفاء بهذا – وقد يكون هو صلب الموضوع – والله الهادي الى سواء السبيل •

---

(١) انظر فتح القدير ٣/٢١٥ و٢١٦ وفرق الزواج للشيخ علي الخفيف ١٩٢ و١٩٣ •

(٢) كمسألة فساد التسمية في العوض ، ومسألة عدم تصادقهما على صورة معينة ومسألة ان الخلع لايوصف بأنه يدعي أو سني بل يجوز في كل أحوال المرأة • ومسألة جواز الخلع منجزا ومعلقا ، ومسألة انه يقع بدون قضاء و نحوها وصلى الله تعالى على رسوله محمد وآله وصحبه والتابعين والحمد لله رب العالمين •

مصادر البحث :

١ ـ القرآن الكريم •

٢ ـ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار • تأليف المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى ت ٨٤٠ الطبعة الاولى ، لمطبعة انصار السنة المحمدية ١٣٦٧هـ ١٩٤٨م •

٣ ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق • لفخرالدين عثمان بن علي الزيلعي مصور عن الطبعة الاولى بمطبعة بولاق ١٣١٣هـ ثم نشر عن دار المعرفة ببيروت •

٤ ـ تحفة المحتاج بشرح ألفاظ المنهاج • للامام النووي • والشرح للامام ابن حجر الهيثمي • صورت بالاوفسيت • دار صادر •

٥ ـ رد المحتار على الدر المختار للشيخ محمد أمين ابن عابدين • مطبعة دار الكتب • لمصطفى البابي الحلبي •

٦ ـ الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير • للقاضي شرف الدين بن الحسين بن أحمد السباغي • ١١٨هـ ـ ١٢٢١هـ •
طبع مكتبة المؤيد في الطائف • الطبعة الثانية •

٧ ـ شرح الزرقاني على الموطأ • لسيدي محمد الزرقاني • الناشر طبع المكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦هـ •

٨ ـ شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام • لجعفر بن حسن الحلي مطبعة الآداب ، النجف ١٩٦٩م •

٩ ـ الشرح الصغير على أقرب المسالك الى مذهب الامام مالك • لابي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير ، مع حاشية الامام أحمد بن محمد الصاوي • طبع دار المعارف بمصر سنة ١٣٩٢/١٩٧٢م

١٠- الشرح الكبير على مختصر سيدي خليل لابي البركات الدردير أيضا مع حاشية الدسوقي على الشرح • طبع دار احياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي •

١١- عون المعبود شرح سنن أبي داود • للعلامة محمد شمس الحق العظلم آبادي • الناشر محمد عبدالمحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة • الطبعة الثانية • مطبعة المجد •

١٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني • صورته دار المعرفة للطباعة والنشر في بيروت عن طبعة بولاق الاولى •

١٣- فتح القدير • للامام كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام • مصور عن طبعة بولاق سنة ١٣١٦هـ •

١٤- فرق الزواج • للشيخ علي الخفيف • محاضرات ألقاها على طلبة الدراسات العليا • مطبعة الرسالة • القاهرة •

١٥- لسان العرب لجمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور الانصاري • طبع دار لسان العرب/بيروت •

١٦- المحلى - لابي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم • طبع دار الكتب التجارية للطباعة والنشر - بيروت •

١٧- المغني - لابي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المتوفى ٦٢٠هـ مطبعة الامام - القاهرة •

١٨- مغني المحتاج بشرح ألفاظ المنهاج • للشيخ محمد الخطيب الشربيني الناشر - المكتبة الاسلامية - الرياض •

١٩- نصب الراية لاحاديث الهداية - لجمال الدين عبدالله بن يوسف الزيلعي/مطبعة دار المأمون بشبرا •

٢٠ـ نهاية المحتاج الى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أحمد الرملي مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م ٠

٢١ـ المهذب ـ للامام الموفق أبي اسحق ابراهيم بن علي الشيرازي ٠ مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ٠

٢٢ ـ نيل الاوطار ـ للقاضي اليماني محمد بن علي الشوكاني ٠ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ٠ طبعة خاصة ٠



الإدراج في الحديث

درجته وحكمه

حارث سليمان الضاري

المدرس في كلية الامام الاعظم

تعريف الادراج :

الادراج ، لغة : الطي واللف ، وادخال الشيء في الشيء اذ هـو مصدر أدرج ، تقول : أدرجت الثوب والكتاب اذا طويته[1] كما تقول : أدرجت الشيء في الشيء اذا أدخلته فيه وضمنته اياه[2] واسم المفعول منها ـالمدرجـ بضم الميم وفتح الراء .

وأما اصطلاحا ، فيطلق ويراد به عند المحدثين مايعرف ـ بالمدرج ـ وهو ضم ما ليس من الحديث اليه من غير فصل قال العراقي :

المدرج الملحق آخر الخبر : من قول راو ما بلا فصل ظهر[3] .

وقال ابن كثير : المدرج : هو أن تزاد لفظة في متن الحديث من كلام

---

(١) الفيومي : المصباح المنير ١/٢٢٧ ، وابن منظور : لسان العرب المحيط ١/٩٦٤ .

(٢) الصنعاني : توضيح الافكار ٢/٥٠ .

(٣) العراقي : الالفية بشرح السخاوي ١/٢٢٦ .

الراوي ، فيحسبها من يسمعها مرفوعة في الحديث فيرويها كذلك[1] أي يحسبها من الحديث فيرويها على أنها منه والحال انها ليست منه ، بل هي من أدراج الراوي لها فيه وقال الشيخ أحمد شاكر : الحديث المدرج ماكانت فيه زيادة ليست منه[2] .

وستأتي أمثلته عما قريب .

أنواع الادراج وأقسامه :

من المعلوم ان الادراج عند المحدثين : يتنوع الى نوعين الاول : الادراج في المتن ، والثاني : الادراج في السند وان كلا من هذين النوعين ينقسم الى عدة أقسام :

قال السخاوي : المدرج يقع في السند والمتن ولكل منهما أقسام[3] .
واليك بيان أقسام كل منهما :

النوع الاول ـ الادراج في المتن :

ينقسم الادراج في المتن عند جمهور المحدثين الى ثلاثة أقسام .

القسم الاول : ما أدرج في آخر الحديث من كلام بعض رواته سواء كان الراوي صحابيا أو غيره .

قال ابن الصلاح في معرض كلامه على أقسام الادراج : منها ما أدرج في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام بعض رواته بأن يذكر الصحابي أو من بعده عقيب ما يرويه من الحديث كلاما من عند نفسه فيرويه من بعده موصولا بالحديث غير فاصل بينهما بذكر قائله فيلتبس الامر فيه على من لا يعلم حقيقة الحال ويتوهم ان الجميع عن رسول الله

---

(١) اختصار علوم الحديث ٧٣ .

(٢) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ٧٤ .

(٣) فتح المغيث : ١/٢٢٦ .

صلى الله عليه وسلم[١] .

ولهذا القسم أمثلة كثيرة .

منها : ماروي في التشهد عن أبي خيثمة زهير بن معاوية عن الحسن ابن الحر عن القاسم بن مخيمرة عن علقمة عن عبدالله بن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علمه التشهد في الصلاة فقال : وقل التحيات لله فذكر التشهد ، وفي آخره أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ، فاذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك ، ان شئت أن تقوم فقم ، وان شئت أن تقعد فاقعد ، هكذا رواه أبو خيثمة عن الحسن بن الحر ، فأدرج في الحديث قوله : «فاذا قلت هذا الى آخره » وانما هذا كلام ابن مسعود لا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم[٢] .

قال ابن الصلاح : ومن الدليل عليه أن الثقة الزاهد عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان رواه عن راوية الحسن بن الحر كذلك ، واتفق حسين الجعفي وابن عجلان وغيرهما في روايتهم عن الحسن ابن الحر على ترك ذكر هذا الكلام في آخر الحديث[٣] .

وقال السخاوي : ويتأيد باقتصار حسين الجعفي وابن عجلان ومحمد ابن ابان في روايتهم عن ابن الحر بل وكل من روى التشهد عن علقمة وغيره عن ابن مسعود ، على المرفوع فقط ، قال : ولذلك صرح غير واحد من الائمة بعدم رفعه ، بل اتفقوا كما قال النووي في الخلاصة : على أنه

---

(١) علوم الحديث ٨٦ .

(٢) ابن الصلاح : علوم الحديث ٨٦ ، والحاكم : معرفة علوم الحديث ٣٩ . والسخاوي : فتح المغيث ١/٢٢٧ .

(٣) ابن الصلاح : علوم الحديث ٨٧ .

مدرج[1] .

ومنها : مارفعه ابن مسعود «من مات لايشرك بالله شيئا دخل الجنة ، ومن مات يشرك بالله شيئا دخل النار» ففي رواية اخرى : قال النبي صلى الله عليه وسلم كلمة وقلت أنا اخرى فذكرها فأفاد ذلك ان احدى الكلمتين من قول ابن مسعود ، ثم وردت رواية ثالثة أفادت ان الكلمة التي هي من قوله : هي الثانية ، وأكد ذلك رواية رابعة اقتصر فيها على الكلمة الاولى مضافة الى النبي صلى الله عليه وسلم[2] . وأيا ما كان فقد أدرج في هذا الحديث ماليس منه .

ومنها : ماجاء في الصحيح عن أبي هريرة مرفوعا «للعبد المملـوك أجران ، والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سـبيل الله والحج وبر أمي لاحببت أن أموت وأنا مملوك» فقوله : والذي نفسي بيده الخ من كلام أبي هريرة لانه يمتنع منه صلى الله عليه وسلم أن يتمنى الرق ولان أمه لم تكن اذ ذاك موجودة حتى يبرها[3] .

القسم الثاني : ما أدرج في أول الحديث من كلام بعض رواته فظن السامع له أنه منه وهو ليس كذلك مثاله : مارواه الخطيب عن أبي قطـن وشبابة ، فرقهما[4] عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة قـال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اسبغوا[5] الوضوء ، ويل للاعقاب من النار» فقوله : اسبغوا الوضوء مدرج من قول أبي هريرة كما بين في

---

(١) السخاوي : فتح المغيث ١/٢٢٧ .

(٢) السيوطي : تدريب الراوي ١/٢٦٩ .

(٣) السيوطي : تدريب الراوي ١/٢٦٩ .

(٤) فرقهما : أي كلاهما .

(٥) قوله : اسبغوا الوضوء : بفتح الهمزة أي اكملوه : فتح الباري ١/٢٧٨ .

رواية البخاري عن آدم عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة قال : « اسبغوا الوضوء فان أبا القاسم صلى الله عليه وسلم قال : ويل للاعقاب من النار»[1] .

قال الخطيب وهم أبو قطن عمرو بن الهيثم وشبابة بن سـوار في روايتهما هذا الحديث عن شعبة على ماسقناه وذلك ان قوله : اسـبغوا الوضوء كلام أبي هريرة وقوله : ويل للاعقاب من النار ، من كلام النبي صلى الله عليه وسلم[2] .

القسم الثالث : ما أدرج في وسط الحديث من كلام بعض رواته أيضاء فيظن السامع انه منه والحال انه ليس منه .

مثاله : مارواه الدارقطني في السنن من رواية عبدالحميد بن جعفر عن هشام بن عروة عن أبيه عن بسرة بنت صفوان[3] قالت :

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «من مس ذكره أو انثييه أو رفغيه[4] فليتوضأ» قال الدارقطني رواه عبدالحميد عن هشـام ووهم في ذكر الانثيين والرفغ وادراجه لذلك في حديث بسـرة ، قال : والمحفوظ ان ذلك من قول عروة ، غير مرفوع قال : وكذا رواه الثقات

---

(١) البخاري : الصحيح ١/٥١ ـ كتاب الوضوء ـ .

(٢) العراقي : التقييد والايضاح ١٢٨ ، والسيوطي : تدريب الراوي ١/٢٧٠ . والصنعاني : توضيح الافكار ٢/٥٦ ، والاعقاب جمع عقـب وهو مؤخر القدم . معناه ويل لاصحاب الاعقاب المقصرين في غسلها انظر : فتح الباري ١/٢٧٧ .

(٣) بسرة : بضم أولها وسكون المهملة ، بنت صفوان بن نوفـل ابن أسـد بن عبدالعزى الاسدية صحابية لها سابقة وهجرة عاشت الى ولاية معاوية . تقريب التهذيب ٢/٥٩١ .

(٤) الرفغ : بضم الراء وفتحها : هو أصل الفخذ وسائر المغابن وكل موضع اجتمع فيه الوسخ فهو رفغ انظر : المصباح المنير ١/٢٧٦ .

عن هشام منهم : أيوب السختياني وحماد بن زيد وغيرهما ثم رواه من رواية أيوب السختياني ففصل قول عروة من المرفوع .

قال العراقي : وقال الخطيب : تفرد عبدالحميد بذكر الانثيين والرفغين وليس من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما هو من قول عروة فأدرجه الراوي في متن الحديث وقد بين ذلك حماد وأيوب[1] .

وقد نفى العراقي تفرد عبدالحميد بن جعفر به فقال ما ملخصه :

لم ينفرد به عبدالحميد كما قال الخطيب فقد رواه الطبراني في المعجم الكبير من رواية يزيد بن زريع عن أيوب عن هشام بلفظ «اذا مس أحدكم ذكره أو انثييه أو رفغه فليتوضأ»[2] .

وأيا كان الامر من تفرد عبدالحميد به أو عدم تفرده فان الذي يعنينا هو : ان أئمة[3] هذا الفن حكموا على ان لفظي «الانثيين والرفغين» قد أدرجا في وسط هذا الحديث وانهما ليسا منه ، بل من كلام راوية عروة ابن الزبير الذي أدرجهما فيه قياسا لهما على مس الذكر في نقض الوضوء بجامع مظنة الشهوة في الكل .

قال السيوطي : فعروة لما فهم من لفظ الخبر ان سبب نقض الوضوء مظنة الشهوة ، جعل ماقرب من الذكر كذلك ، فقال : ذلك فظن بعض الرواة انه من صلب الخبر فنقله مدرجا فيه ، وفهم الآخرون حقيقة الحال ففصلوا[4] .

ومن الواضح ان سبب الادراج هنا هو : ما استنبطه عروة بن الزبير

---

(١) العراقي : التقييد والايضاح ١٣٠ ، والسيوطي : تدريب الراوي ١/ ٢٧٠-٢٧١ .

(٢) العراقي : التقييد والايضاح ١٣٠ .

(٣) كالخطيب البغدادي والدارقطني وغيرهما .

(٤) السيوطي : تدريب الراوي ١/ ٢٧١ .

من الحكم بنقض الوضوء لمن مس أنثيه أو رفغيه بطريق القياس على نقضه بمس الذكر بجامع مظنة الشهوة لقربهما منه .

ومثاله أيضا : ما روته عائشة رضي الله عنها في بدء الوحي من قولها : «كان النبي صلى الله عليه وسلم يتحنث في غار حراء ـ وهو التعبد ـ الليالي ذوات العدد» الحديث[1] فقوله : هو التعبد مدرج من قول الزهري[2] تفسيرا للفظ يتحنث .

قال ابن حجر : قوله : وهو التعبد مدرج في الخبر : وهو من تفسير الزهري كما جزم به الطيبي[3] .

وما رواه فضالة بن عبيد من الحديث الذي يرفعه :

« أنا زعيم ـ والزعيم الحميل ـ لمن آمن بي وجاهد في سبيل الله ببيت في ربض[4] الجنة» الحديث[5] فقوله : والزعيم الحميل مدرج من تفسير ابن وهب .

ويلاحظ ان الداعي للادراج في المثالين هو تفسير مافيهما من الالفاظ الغريبة وهو أغلب دواعي الادراج في الحديث . هذا وألحق السخاوي في مدرج المتن مثالا آخر فقال :

---

(١) البخاري : الصحيح ١/٢٥ ومسلم : الصحيح بشرح النوري ٢/١٩٧ .

(٢) السيوطي : تدريب الراوي ١/٢٧٦ .

(٣) ابن حجر : فتح الباري ١/٢٥ .

(٤) ربض الجنة : بفتح الباء وما حولها خارجا عنها تشبيها بالابنية التي تكون حول المدينة انظر : زهر الربى على المجتبى للسيوطي ٦/١٩ .

(٥) النسائي : السنن الصغرى ٦/١٨ ، والزعيم : هو الحميل بلغة أهل مصر . والكفيل بلغة أهل العراق . انظر : زهر الربى على المجتبى ٦/١٩ وفضالة : هو فضالة بن عبيد الانصاري أحد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن مدرج المتن : أن يشترك جماعة عن شيخ في رواية ويكـون لاحدهم زيادة يختص بها فيرويه عنهم راويا للزيادة من غير تمييز كرواية الاوزاعي عن الزهري عن أبي سلمة بن عبدالرحمن وسعيد بن المسيب وأبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث ثلاثتهم عن أبي هريرة حـديث « لايزني الزاني وفيه : ولا ينتهب نهبة»[1] .

فجملة النهبة انما رواها الزهري عن أبي بكر خاصة ، بل رواهـا الزهري أيضا عن عبدالملك بن أبي بكر عن أبيه أبي بكر المذكور ، أن أبا هريرة كان يلحقها في الخبر اي من قوله[2] ويمكن ان يلحق هذا المثال بالقسم الثالث من أقسام الادراج في المتن الا وهو الادراج في وسط الحديث وذلك لان ابا هريرة هو الذي الحقها كما قال : عبدالملك بن أبي بكر وكان الحاقه لها في وسط الحديث كما هو واضح فتعود الاقسام الى ثلاثة كمـا أسلفنا وكما ذهب الى ذلك جمهور من تعرضوا لتقسيم الادراج .

ومن الجدير بالذكر : أن أغلب وقوع الادراج في المتن يكون آخر الاخبار ، اما وقوعه في أولها وأثنائها فقليل نسبيا ومتفاوت أيضا .

قال السيوطي : والغالب في وقوع الادراج آخر الخبر ووقوعه أوله أكثر من وسطه[3] .

ونظرا لكثرة وقوعه آخر الاخبار فان من العلماء من اقتصر في ادراج المتن على ذكره والتمثيل له دون غيره من الاقسام الاخرى[4] .

---

(١) النهبة : بضم النون وسكون الهاء اسم للمنهوب : المصباح المنير ٧٦٩ .

(٢) السخاوي : فتح المغيث ١/ ٢٣٠ .

(٣) السيوطي : تدريب الراوي ١/ ٢٧٠ .

(٤) ابن الصلاح : علوم الحديث ٨٦ ، والنووي : التقريب بشرح السيوطي ١/ ٢٦٨ .

هذا وقد ضعف ابن دقيق العيد القول بالادراج في أول الخبر أو في أثنائه حيث استصعب الحكم على ذلك فقال : والطريق الى الحكم بالادراج في الاول أو الاثناء صعب لاسيما ان كان مقدما على اللفظ المروي أو معطوفا عليه بواو العطف[١] .

وقال فيما نقله عنه السخاوي : انما يكون الادراج بلفظ تابع يمكن استقلاله عن اللفظ السابق[٢] .

ومن الواضح ان الواقع يعارض ما ذهب اليه ابن دقيق العيد من تضعيف القول بالادراج في الاول والاثناء حيث انه توجد لدينا مجموعة كبيرة من الاحاديث التي ثبت بما لا يقبل الشك ، أو التردد الادراج في أولها وأثنائها كحديث « ويل للاعقاب من النار » الذي ادرج أبو هريرة رضي الله عنه في أوله قوله : « اسبغوا الوضوء ، ويل للاعقاب من النار » .

وحديث عائشة رضي الله عنها في بدء الوحي الذي ادرج الزهري في أثنائه قوله : والتحنث التعبد ، السالفين وغيرهما من الاحاديث التي أيد المحدثون بها ما ذهبوا اليه من القول بوجود الادراج في أوائل الاخبار وأثنائها كما هي الحال في أواخرها ، والى ذلك أشار الحافظ العراقي في منظومته فقال :

« قلت ومنه مدرج قبل قلب
أسبغوا الوضوء ويل للعقب »[٣]

وقال ابن حجر في معرض كلامه على مواقع مدرج المتن : فتارة يكون في أوله ، وتارة يكون في أثنائه وتارة في آخره وهو الأكثر لانه يقع بعطف

---

(١) السيوطي : تدريب الراوي ١/٢٧١ ، وابن دقيق العيد : هو الامام تقي‌الدين أبو الفتح الشهير بابن دقيق العيد المتوفى سنة ٧٠٢هـ .
(٢) السخاوي : فتح المغيث ١/٢٢٩ .
(٣) العراقي : الالفية بشرح السخاوي ١/٢٢٦ .

جملة على جملة[1] .

النوع الثاني ـ الادراج في السند

وينقسم الى أربعة أقسام :

الاول : هو ان يكون المتن عند راو الا طرفا منه فانه عنده باسناد ثان ، فيدرجه من رواه عنه على الاسناد الاول ويحذف الاسناد الثاني ويروي جميعه بالاسناد الاول[2] .

مثاله : حديث ابن عيينة وزائدة بن قدامة عن عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل بن حجر في صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي آخره « انه جاء في الشتاء فرآهم يرفعون أيديهم من تحت الثياب » قال ابن الصلاح : والصواب رواية من روى عن عاصم بن كليب بهذا الاسناد صفة الصلاة خاصة وفصل ذكر رفع الايدي عنه[3] .

فرواه عن عاصم عن عبدالجبار بن وائل عن بعض أهله عن وائل بن حجر[4] لأنها مدرجة على رواية عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل وليست منها بل هي من رواية عاصم عن عبدالجبار بن وائل عن بعض أهله عن وائل بن حجر وقد انشد العراقي هذا المعنى بقوله :

ومنه جمع ما أتى كل طرف منه باسناد بواحد سلف
كوائل في صفة الصلاة قد أدرج ثم جئتهم وما اتحد[5]

ومن هذا القسم كما قال ابن حجر : أن يسمع الحديث من شيخه

---

(١) ابن حجر : نزهة النظر ٤٨ .

(٢) ابن الصلاح : علوم الحديث ٨٧ .

(٣) النسائي : السنن .

(٤) ابن الصلاح : علوم الحديث ٨٧ ، ووائل ابن حجر ، بضم الحاء وسكون الجيم ، صحابي جليل .

(٥) العراقي : الألفية بشرح السخاوي ١/٢٢٦ .

الاطرفا منـــه فيسمعه عن شيخ بواسطة فيرويه راو عنـــه تاما بحـذف الواسطة[١] .

مثاله : حديث اسماعيل بن جعفر عن حميد عن أنس في قصة العرنيين وان النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم : « لو خرجتم الى ابلنا فشربتم من ألبانها وابوالها » فان لفظة وأبوالها انما سمعها حميد عن قتادة عن أنس ، كما بينه محمد بن أبي عدي ومروان بن معاوية ويزيد بن هارون وآخرون اذ رووه عن حميد عن أنس بلفظ فشربتم من ألبانها فعندهم قال حميـد قال قتادة : عن أنس « وأبوالها » فرواية اسماعيل على هذا فيها ادراج[٢] حيث أدرج لفظة « وأبوالها » المروية عن حميد عن قتادة عن أنس بمـا رواه حميد عن أنس بلا واسطة وذلك باسقاط الواسطة التي بينهما وهو قتـــادة .

القسم الثاني : ان يكون عند الراوي متنان مختلفان باسنادين مختلفين ، فيرويهما راو عنه مقتصرا على أحد الاسنادين ، أو يروي أحد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس في الاول[٣] .

مثاله : رواية سعيد بن أبي مريم[٤] عن مالك عن الزهري عن أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا تباغضوا ، ولا تحاسدوا ، ولا تدابروا ، ولا تنافسوا » الحديث فقوله : « ولا تنافسوا » أدرجه ابن أبي مريم من متن حديث آخر رواه مالك عن أبي الزناد عن الاعرج عن النبي

---

(١) ابن حجر : نزهة النظر ٤٨ .

(٢) السخاوي : فتح المغيث ١/٢٣١ .

(٣) ابن حجر : نزهة النظر ٤٨ ، والسيوطي : تدريب الراوي ١/٢٧١ .

(٤) سعيد بن ابي مريم هو : الحافظ أبو محمد سعيد بن محمد بن الحكم الجمحي المصري شيخ البخاري .

صلى الله عليه وسلم بلفظ « اياكم والظن فان الظن أكذب الحديث ولا تجسسوا • ولا تحسسوا ، ولا تنافسوا ، ولا تحاسدوا » •

قال السيوطي : وكلا الحديثين متفق[1] عليه من طريق مالك وليس في الاول ، ولا تنافسوا ، وهي في الثاني وهكذا الحديثان عند رواة الموطأ[2] •

القسم الثالث : أن يروي جماعة الحديث بأسانيد مختلفة فيرويه عنهم راو ، فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الأسانيد ولا يبين الاختلاف[3] •

أي اختلافهم في تلك الاسانيد بل يدرج روايتهم على الاتفاق •

مثاله : رواية عبدالرحمن بن مهدي ومحمد بن كثير العبدي عن الثوري عن منصور والاعمش وواصل الاحدب عن أبي وائل عن عمرو بن شرحبيل عن ابن مسعود قلت : « يا رسول الله أي الذنب اعظم » الحديث[4] •

قال ابن الصلاح : وواصل انما رواه عن أبي وائل عن عبدالله من غير ذكر عمرو بن شرحبيل بينهما[5] •

وبهذا تكون رواية واصل الاحدب مدرجة على رواية منصور والاعمش قال السيوطي : فرواية واصل هذه مدرجة على رواية منصور

---

(١) البخاري : الصحيح ٨/١٩ الادب ، ومسلم : الصحيح ٨/٩ البر والصلة • ولا تجسسوا ولا تحسسوا : معناهما واحد • وهو البحث والتطلب لمعايب الناس ومساويهم •

(٢) تدريب الراوي ١/٢٧٢ •

(٣) ابن حجر : نزهة النظر ٤٨ ، وابن الصلاح : علوم الحديث ٨٨ •

(٤) البخاري : الصحيح ٨/١٦٤ ، ومسلم : الصحيح ١/٦٤ •

(٥) ابن الصلاح : علوم الحديث ٨٨ •

والاعمش لأن واصلا لا يذكر فيه عمرا بل يجعله عن أبي وائل عن عبدالله ، هكذا رواه شعبة ومهدي بن ميمون ومالك بن مغول وسعيد بن مسروق عن واصل كما ذكره الخطيب ، وقد بين الاسنادين معا يحيى بن سعيد القطان في روايته عن سفيان وفصل احدهما من الآخر[1] .

القسم الرابع : أن يسوق الراوي الاسناد فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك[2] .

مثاله : ما وقع لثابت بن موسى الزاهد عندما دخل على شريك القاضي وهو يقول : ثنا الاعمش عن أبي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل ثابت عليه فلما نظر الى ثابت قال : « من كثرت صلاته بالليل ، حسن وجهه بالنهار »[3] يريد به ثابتا لزهده وورعه ، فظن ثابت ان ذلك سند الحديث فكان يحدث به بهذا الاسناد .

وممن حكم بادراجه ابن حبان فقال : وهذا قول شريك قاله عقب حديث الاعمش عن أبي سفيان عن جابر « يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم » فادرجه ثابت في الخبر[4] .

---

(١) تدريب الراوي ١/٢٧٣ ، وعبدالله هو : ابن مسعود الصحابي المشهور .

(٢) ابن حجر : نزهة النظر ٤٨ ، والسخاوي : فتح المغيث ١/٢٣٣ .

(٣) ابن ماجه : السنن ١/٤٠٠ باب قيام الليل ، هذا وقد ضعف المحدثون هذا الحديث ومنهم من حكم عليه بالوضع راجع في ذلك ان شئت السخاوي : المقاصد الحسنة ٤٢٥ ، والشوكاني : الفوائد المجموعة في الاحاديث الموضوعة ٣٥ .

(٤) الصنعاني : توضيح الانكار ٢/٨٩ .

قال السخاوي : فعلى هذا فهو من أقسام المدرج[1] .

هذا وقد سمى ابن الصلاح هذا القسم من الادراج شبه الوضع فقال : وربما غلط غالط فوقع في شبه الوضع من غير تعمد كما وقع لثابت بن موسى الزاهد في حديث « من كثرت صلاته بالليل ، حسن وجهه بالنهار »[2] . ومنهم من اعتبره نوعا من أنواع الوضع غير المقصود[3] .

« درجة المدرج »

لقد اعتبر المحدثون الادراج في الحديث بكل أنواعه وأقسامه عاملا من عوامل ضعفه لذا فانهم قد عدوا الحديث المدرج أيا كان نوع الادراج وسببه نوعا من أنواع الحديث الضعيف من غير خلاف بينهم في ذلك .

قال السخاوي : وكان مما يعل به ادخال متن ونحوه في متن[4] . أي مما يعل به الحديث ادخال متن في متن أو سند في سند .

« حكم الادراج »

ذهب المحدثون وكذلك الفقهاء الى القول بتحريم تعمد الادراج بجميع أقسامه سواء منه ما تعلق بالمتن ، أو ما تعلق بالسند وذلك لما يتضمنه من عزو الشيء لغير قائله .

قال ابن الصلاح : واعلم انه لا يجوز تعمد شيء من الادراج المذكور[5] وبمثل هذا المعنى قال غيره[6] .

---

(١) السخاوي : فتح المغيث ١/٢٤٨ .

(٢) ابن الصلاح : علوم الحديث ٩٠ .

(٣) العراقي : الالفية بشرح السخاوي ١/٢٤٧ .

(٤) فتح المغيث : ١/٢٢٦ .

(٥) علوم الحديث : ٨٩ .

(٦) النووي : التقريب بشرح السيوطي ١/٢٧٤ ، والعراقي : الالفية بشرح السخاوي ١/٢٢٦ .

وبناء على القول بتحريم تعمد الادراج ، فان من العلماء من ذهب الى الحكم باسقاط عدالة من عرف بالادراج من المحدثين واعتباره ممن يحرفون الكلم عن مواضعه والحاقه بالكذابين • قال ابن السمعاني وغيره : من تعمد الادراج فهو ساقط العدالة ، وممن يحرفون الكلم عن مواضعه ، وهو ملحق بالكذابين[1] • هذا ولما كان الواقع يعارض القول بتعميم تحريم تعمد الادراج فان من العلماء من ذهب الى تفصيل هذا القول :

الى ما كان الادراج فيه من قبيل تفسير الفاظ الحديث واستنباط أحكامه ، والى ما كان الادراج فيه ليس من قبيل تفسير ألفاظ الحديث واستنباط أحكامه •

فاما الاول : وهو ما كان من قبيل تفسير الالفاظ واستنباط الاحكام فلا بأس به •

واما الثاني : وهو ما لم يكن من قبيل تفسير الالفاظ واستنباط الاحكام ونحو ذلك ، فانه لا يجوز ولا يتسامح فيه •

قال السيوطي : وعندي أن ما ادرج لتفسير غريب لا يمنع ، ولذلك فعله الزهري وغير واحد من الأئمة[2] •

وقال الصنعاني : معلقا على قول ابن الصلاح بتحريم تعمد الادراج : وفيه بحث : وهو انه قد ثبت ادراج أئمة كبار تفاسير ألفاظ الحديث كما تقدم في التحنث ونحوه الى ان قال : فالقياس ان يقال : ادراج ما هو من تفاسير الالفاظ لا يحرم ، وادراج ما هو من غيرها مما فيه حكم وايهام انه مرفوع هو الذي لا يجوز[3] • هذا اذا وقع الادراج عمدا اما اذا وقع خطأ فهو ليس بحرام لان المخطيء في مثل هذا معذور شرعا الا انه اذا

---

(١) السيوطي : تدريب الراوي ١/٢٧٤ •
(٢) السيوطي : تدريب الراوي ١/٢٧٤ •
(٣) توضيح الافكار ٢/٦٦ •

كثر خطأه صار غير ثقة فلا تكون أحاديثه حينئذ محل القبول والرضا عند المحدثين .

« دواعي الادراج »

للادراج في الحديث دواع دعت اليه وأمور اقتضته :

منها : ان يبين الراوي حكما ويريد ان يستدل عليه بقول من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم .

ومنها : ان يستنبط الراوي حكما من الحديث قبل أن يتم فيدرجه[1] أي يدرجه في اثنائه .

ومنها : تفسير بعض الالفاظ الغريبة[2] التي قد تقع في الحديث وذلك كتفسير الزهري للفظ « التحنث » بالتعبد . وتفسير ابن وهب للفظ « الزعيم » بالحميل في قوله : والزعيم الحميل .

« مواقع الادراج »

من المسلم به لدى المحدثين هو : ان الادراج يقع في الحديث سواء ما كان منه مرفوعا ، أو موقوفا ، أو مقطوعا .

وانه كما يقع في المرفوع والموقوف والمقطوع ، فانه قد يقع من الصحابي ، والتابعي ، ومن بعدهم .

مثال ما وقع من الصحابي : ما وقع من أبي هريرة رضي الله عنه من ادراج قوله : أسبغوا الوضوء في أول حديث « ويل للاعقاب من النار » على ما مر بك قبل قليل .

ومثال ما وقع من التابعي : ما وقع من الامام الزهري[3] من ادراج

---

(١) السيوطي : تدريب الراوي ١/ ٢٧٠ .

(٢) السيوطي : تدريب الراوي ١/ ٢٧٠ .

(٣) الزهري هو : الامام محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب أحد صغار التابعين في المدينة توفي سنة ١٢٤هـ .

كلمة « التعبد » في حديث بدء الوحي السابق .

ومثال ما وقع ممن بعد التابعين : ما وقع لثابت بن موسى الزاهد في حديث « من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار » على القول : بأنه من أنواع الادراج لا من قبيل الوضع ، أو شبهه .

قال السخاوي : وقد يكون في المرفوع كما تقدم ، أو في الموقوف على الصحابي بالحاق التابعي فمن بعده ، أو في المقطوع بالحاق تابع التابعين فمن بعده[1] .

« طرق معرفة الادراج »

لمعرفة الادراج عند المحدثين طرق يعرفونه بها وأمور يهتدون اليه من خلالها واليك أهمها :

الاول : وروده برواية متصلة للقدر المدرج مما ادرج فيه[2] .

مثاله : حديث عبدالله بن مسعود المتقدم « فاذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك » قال السيوطي : فقوله : اذا قلت الى آخره وصله زهير بن معاوية بالحديث المرفوع في رواية أبي داود هذه وفيما رواه عنه أكثر الرواة ، قال الحاكم : وذلك مدرج في الحديث من كلام ابن مسعود ، وكذا قال البيهقي والخطيب[3] .

الثاني : أن ينص على ذلك الراوي أو بعض الأئمة المطلعين[4] .

ومثاله : حديث ابن مسعود أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم « من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة ، ومن مات يشرك بالله شيئا دخل النار » ففي رواية أخرى قال النبي صلى الله عليه وسلم : كلمة وقلت أنا :

---

(١) فتح المغيث : ١/٢٢٧ .
(٢) ابن حجر : نزهة النظر ٤٨ .
(٣) السيوطي : تدريب الراوي ١/٢٦٨ .
(٤) ابن حجر : نزهة النظر ٤٨ .

أخرى ، فذكرها فأفاد ذلك ان احدى الكلمتين من قول ابن مسعود ، ثم وردت رواية ثالثة أفادت ان الكلمة التي هي من قوله : هي الثانية ، وأكد ذلك رواية رابعة اقتصر فيها على الكلمة الاولى مضافة الى النبي صلى الله عليه وسلم[1] .

الثالث : استحالة كون النبي صلى الله عليه وسلم يقول مثل ذلك القول .

مثاله : ما جاء في الصحيح عن أبي هريرة مرفوعا « للعبد المملوك أجران ، والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج وبر أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك »[2] .

قال السيوطي : فقوله والذي نفسي بيده الخ من كلام أبي هريرة ، لأنه يمتنع منه صلى الله عليه سلم أن يتمنى الرق ، ولأن أمه لم تكن اذ ذاك موجودة حتى يبرها[3] .

وبعد فهذا ما اردنا عرضه في هذا البحث المتواضع آملين أن يعطي القارىء صورة واضحة عن الموضوع الذي استهدف عرضه بأيسر عبارة وأوجز تعبير ، وان يغنيه عن الرجوع اليه في مصادره المتباينة لجنيه جميع ثمارها ، واقتطافه كل أزهارها .

والله حسبنا وهو نعم الوكيل .

---

(١) السيوطي : تدريب الراوي ٢٦٩/١ ، والصنعاني : توضيح الافكار ٦٣/٢ .
(٢) السيوطي : تدريب الراوي ٢٦٩/١ ، والصنعاني : توضيح الافكار ٦٢/٢ .
(٣) السيوطي : تدريب الراوي ٢٦٩/١ .

مراجع البحث

١ - اختصار علوم الحديث ••• للامام ابن كثير
مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر •

٢ - الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ••• للشيخ أحمد شاكر
مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر •

٣ - تدريب الراوي ••• للامام جلال الدين السيوطي
دار الكتب الحديثة شارع الجمهورية بمصر •

٤ - التقريب بشرح السيوطي ••• للامام النووي
دار الكتب الحديثة شارع الجمهورية بمصر •

٥ - التقييد والايضاح ••• للحافظ العراقي
نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة •

٦ - توضيح الافكار ••• الصنعاني
مكتبة الخانجي وطبع مطبعة السعادة بالقاهرة •

٧ - زهر الربى على المجتبى ••• للامام السيوطي
مطبعة مصطفى البابي الحلبي •

٨ - السنن الصغرى ••• للامام النسائي
مطبعة مصطفى البابي الحلبي •

٩ - السنن ••• للامام ابن ماجه

١٠ - صحيح الامام البخاري - مطابع الشعب القاهرة

١١ - صحيح الامام مسلم - المطبعة المصرية ومكتبتها بالقاهرة

١٢ - علوم الحديث ••• للامام ابن الصلاح
نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة •

١٣ - فتح الباري شرح البخاري ••• للامام أحمد بن حجر

مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر •
١٤ـ فتح المغيث ••• للامام السخاوي مطبعة العاصمة بالقاهرة
نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة •
١٥ـ الفية الحديث بشرح السخاوي ••• للحافظ العراقي
مطبعة العاصمة بالقاهرة
١٦ـ الفوائد المجموعة في الاحاديث الموضوعة ••• للامام الشوكاني
مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة •
١٧ـ لسان العرب المحيط ••• للامام ابن منظور
دار لسان العرب بيروت •
١٨ـ المصباح المنير ••• للفيومي
١٩ـ معرفة علوم الحديث ••• للامام الحاكم النيسابوري
مطبعة دار الكتب المصرية •
٢٠ـ المعرفة والتأريخ ••• للامام ابي يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي
تحقيق الدكتور أكرم العمري مطبعة الارشاد بغداد
٢١ـ المقاصد الحسنة ••• للامام السخاوي
دار الأدب العربي للطباعة بمصر •
٢٢ـ النخبة وشرحها المسمى بنزهة النظر ••• للامام أحمد بن حجر
المكتبة العلمية في المدينة المنورة •

الاجتهاد في الشريعة الاسلامية

الدكتور صبحي محمد جميل
استاذ مساعد ومعاون عميد
كلية الامام الاعظم

حقيقة الاجتهـاد :

الاجتهاد لغة : مأخوذ من الجهد ، والجهد ، بفتح الجيم وضمها : الطاقة[1] والاجتهاد ، والتجاهد : بذل الوسع ، والمجهود[2] . والتجاهد : بذل الوسع كالاجتهاد[3] .. ولا يستعمل : الا بما فيه كلفة ، ومشـــقة ، فيقال : اجتهد في حمل الصخرة ، ولا يقال اجتهد في حمل القلم .

وعند الاصوليين : صار مخصوصا ببذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع . وبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب . ولذا قيل في تعريفه وهو التعريف المختار عندنا ـ بـ : استفراغ الفقيه الوسع ، لتحصيل ظن بحكم شرعي[4] .

ويفهم من هذا التعريف مايأتي :

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٣/١٣٣ .

(٢) القاموس المحيط ١/٢٩٧ .

(٣) الاسـنوي ٣/١٦٩ .

(٤) الاحكام للامدي ٤/٢١٨ ، مختصر ابن الحاجب ٢/٢٨٩ ، مسلم الثبوت ٢/٣٦٢ ، كشف الاسرار م٢/١١٣٤ ، التلويح على التوضيح ٢/ ١١٧ .

أولا ـ استفراغ غير الفقيه لتحصيل ماذكر لايسمى اجتهادا •

ثانيا ـ بذل الفقيه الوسع في معرفة حكم شرعي قطعي ، أو في الظن بحكم غير شرعي ليس باجتهاد ، اشارة الى أن الاجتهاد انما ينتج الظن بالحكم ، ولا ينتج القطع به •

ثالثا ـ تقييد الحكم بكونه شرعيا : مشعر بأن الاجتهاد ، لا يسمى اجتهادا عندهم ، الا اذا كان في الاحكام الشرعية دون غيرها من الاحكام اللغوية ، أو العقلية •

والمجتهد من له ملكة استنباط الاحكام الشرعية من مصادرها الاصلية• لاحاطته بمدارك الشارع ، وهو الذي يطلق عليه لفظ الفقيه ، والمفتي عند الاصوليين •

ومن لم يكن له ملكة استنباط الاحكام ، لايسمى فقيها عندهم[1] •

ادلة مشروعية الاجتهاد :

توافرت أدلة الشرع في الكتاب ، والسنة ، واجماع الصحابة ،وأقوال العلماء على ان الاجتهاد : أصل من أصول الشريعة ، وانه واجب على كل من اتصف بشروطه ، وله الملكة على استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها ، ونذكر ذلك بايجاز :

أولا ـ الكتاب :

ان القرآن الكريم أوجب الاعتبار والنظر في فهم الاحكام وتفسيرها والرجوع عند الخلاف الى أصل الشريعة • وهكذا جاء في الآيتين : « فاعتبروا ياأولي الابصار[2] » ، « فان تنازعتم في شيء فردوه الى

---

(١) جمع الجوامع ٢/٢٤٤ ، أصول الاحكام للدكتور حمد الكبيسي ص ٣٧٠ •

(٢) الحشر : ٢ •

الله والرسول »[1] كما وردت آية : تنص صراحة على اقرار مبدأ الاجتهاد بطريق القياس ، وهي قوله تعالى « انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بما أراك الله »[2] .

ثانيا ـ السنة :

فقد ورد في السنة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، حين بعث معاذا قاضيا الى اليمن ، انه قال له : بم تقضي ، قال : بما في كتاب الله . قال : فأن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : بما قضى به رسول الله . قال : فان لم تجد فيما قضى به رسول الله ؟ قال : أجتهد برأيي . قال له : الحمد لله الذي وفق رسول الله[3] . والمراد بالرأي في اصلاح الاصوليين : هو التعقل والتفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الى الاهتداء بها في الاستنباط حيث لا نص .

وروي عن عمرو بن العاص ، انه سمع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول : اذا حكم الحاكم فأجتهد فأصاب فله أجران ، واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر[4] .

ثالثا ـ اجماع الصحابة :

كان الصحابة من أهل الفتيا رضوان الله عليهم يجتهدون في وقائع كثيرة التي فيها مجال للاجتهاد ، فكان يفتي بعضهم بخلاف مايفتي به الآخر ، وما اعترض مجتهد منهم على مخالفه ، لانه خالفه ، ولم

---

(١) النساء : ٥٩ .

(٢) النساء : ١٠٥ .

(٣) انظر سنن أبي داود ٣/٣٠٢ ، اعلام الموقعين ١/٢٠٢ ، نصب الراية : ٤/٦٣ .

(٤) حديث متواتر المعنى أخرجه أحمد والشيخان وأصحاب السنن الا الترمذي . مسلم الثبوت : ٢/٣٨١ ، أعلام الموقعين : ١/٤٣ـ٤٤ .

ينكر عليه ، فكان ذلك اجماعا منهم على ان من بلغ درجة الاجتهاد ، واتصف بصفاته ، له الحق في الاهتداء الى الاحكام الشرعية ، بواسطة الادلة والامارات وطرق الاستنباط[1] •

رابعا ـ أقوال الائمة :

كان الائمة المجتهدون يدعون الناس الى اتباع الدليل ، ولو خالف قولهم ، ومن المصرحين بهذه : الائمة الاربعة فانه قد صح عن كل واحد منهم هذا المعنى من طرق متعددة ، وذموا من أخذ أقوالهم بغير حجة • روى الخطيب البغدادي : ان أبا حنيفة كان يقول : « قولنا هذا رأي وهو أحسن ماقدرنا عليه ، فمن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب • وقد سأله بعض الفقهاء أهذا الذي انتهيت اليه هو الحق الذي لاشك فيه ؟ فقال الامام : لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه »[2] •

وروي عن معن بن عيسى قال : سمعت مالكا يقول : انما أنا بشر أخطيء وأصيب فأنظروا في رأيي كل ماوافق الكتاب والسنة فخذوا به • وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه •

وقال الشافعي : مثل الذي يطلب العلم بلا حجة ، كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب ، وفيه أفعى تلدغه ، وهو لايدري •

وقال أحمد : لاتقلدني ، ولا تقلد مالكا ، ولا الثوري ، ولا الاوزاعي، وخذ من حيث أخذوا • وقال : من قلة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال •

---

(١) مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه عبدالوهاب خلاف : ١٠ •

(٢) أعلام الموقعين ٢/١٣٩ مقدمة في احياء الشريعة الاسلامية د• صبحي المحمصاني •

وقال بشر بن الوليد : قال أبو يوسف : لا يحل لاحد ، أن يقــول مقالتنا حتى يعلم من أين قلنا[1] •

أنواع الاجتهـــاد :

الاجتهاد نوعـــان :ـ

الاول ـ الاجتهاد المطلق أو الكامل : وهو الخاص بطائفة العلمـــاء : الذين اتجهوا الى تعرف الاحكام من مصادرها الشرعية ، وتكون لهم قدرة على الاجتهاد في كل حادثة[2] •

الثاني ـ هو الذي يجتهد في بعض الاحكام دون بعض ، أو الذي يجتهد في نطاق مذهب معين بعد أن أحاط بفروع ، وأصول ذلك المذهب ، وهؤلاء هم علماء التخريج ، وتطبيق قواعد الاحكام على الافعـــال الجزئية • ويقول الامدي : « ويكفي هذا المجتهد أن يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسألة وما لابد منه فيها ولا يضره في ذلك جهله بمـــا لاتعلق له بها مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية »[3] وبه قال أكثـــر العلمـــاء ، ومنهم الغزالي[4] ، وابن الهمـــام[*] ، وقال ابن القيم : وهذا هو الصـــواب المقطوع به[6] •

تاريخ الاجتهـــاد :

من أهم أسباب حيوية الشريعة ، ومرونة أحكامها ، وضوابطها الفرعية،

---

(١) القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للشوكاني : ٥٤ـ٥٦ ، أعلام الموقعين ٢/١٣٩ ، مقدمة في احياء الشريعة الاســلامية •

(٢) المرافعات : ٤/٨٩ ، أصول الفقه لابي زهرة : ٣٦٥ ، أصول الاحكام للدكتور حمد الكبيسي : ٣٧٠ •

(٣) الاحكام للامدي ٤/٢٢٠ •

(٤) المستصفى ٢/١٠٣ •

(٥) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت : ٢/٣٦٢ •

(٦) اعلام الموقعين ٤/١٨٨ ، ارشاد الفحول : ٢٢٤

وضوابطها الفرعية ، وتقدم علومها المختلفة ، وازدهارها « الاجتهاد » :
وكان عاملا قويا من عوامل الفقه ضد الجمود ، والركود ، انطلاقا من نظرة الاسلام الى المكلف ، وترتب الحكم الشرعي على فعله ، أما بالاقتضاء، أو التخيير ، أي : ان كل مايطلب من المكلف فعله عن طريق الوحي فهو حسن ، يذم تاركه ، ومع الذم العقاب ، ويمدح فاعله ، ومع المدح الثواب. وكل ماطلب الشارع الكف عنه ، فهو قبيح ، ويكون تاركه مأجورا مطيعا، وفاعله آثما عاصيا .

وبهذه الطريقة ارتبط الانسان بالاحكام الشرعية ارتباطا ناشئا عن العقيدة الدينية وراجعا الى علاقة العبد بخالقه ، وأصبح من الامور المقررة الثابتة شرعا ان الله سبحانه وتعالى لايأمر بفعل ، ولا ينهي عنه الا لمصلحة العباد في العاجل أو الآجل ، ولتنظيم حياتهم ، ومعاشهم ويعدهم للسعادة الابدية في الدنيا والآخرة ، وهذه النظرة مما لا نزاع فيها ، لان جميع تكاليف الشريعة ترجع الى حفظ مقاصدها .

وبما أن ادراك المكلف لهذا الامر من الصعوبة بمكان ، لاحاطته بدوافع غريزية من مغالبة الاهواء ، مما تصد العقول فكانت محتاجة الى الوحي لادراك حقيقة هذه الامور حتى يكون على بينة من الاعمال الحسنة والاعمال القبيحة ، وجاءت أقوال الوحي تبين للانسان الاحكام الشرعية ، فهذه الاقوال لا تدل على الاحكام بذاتها ، وانما بالدلالة عليها ، والمكلف بعقله يستفيد مادل عليه قول الوحي من حكم ليعمل به من أجل نفسه وسعادته واذا لم يفعل كان أمر الله قد بلغ اليه شرعا من طريق الوحي وهو الذي قصر في العمل لانه لم يبذل جهده للاستفادة مما تدل كلمة الوحي عليه ولذلك سموا استفادة المكلف من كلام الوحي اجتهادا واعتبرت أقوال الوحي أدلة الاحكام ولم يعتبر الاحكام نفسها لان الحكم

لا يظهر الا لمستفيده اذا بذل جهده وتمام طاقته وتسمى تلك الادلة بالمدارك أو الاصول لان الاحكام مأخوذة من الادلة والاصول ومتفرعة عليها ٠

واستفادة المكلف بطريق النظر والاستدلال الحكم الشرعي من أدلتها التفصيلية يسمى الفقه وهي معرفة تحصل بالاستدلال العقلي على الحكم من دليله السمعي الذي هو الاصل أو المدرك ولذلك اعتبر الفقه هو الاجتهاد والفقيه هو المجتهد[1] ٠

وبناء على ماتقدم يكون الشخص مكلفا ويوصف به ويكون أهلا للنظر والاستنباط ويكون الاجتهاد بهذه النظرة فرضا عليه عينا ، ولكن هذا مما يتعذر تحقيقه في كل المكلفين ، فلابد أن يكون في الامة من المكلفين من لهم القدرة ، والملكة في استنباط الاحكام من الادلة الشرعية بطريق النظر والاستدلال ، لان سنة الحياة تقضي بأنه لو كلف الناس كلهم للاجتهاد وأن يكونوا علماء فضلاء لضاعت مصالح العباد وتعطلت الصنائع والمتاجر وكان الناس كلهم علماء مجتهدين وهذا مما لا سبيل اليه شرعا والقدر قد منع من وقوعه[2] ٠

وعلى هذا يبقى الوجوب العيني في حق من اتصف بصفات الاجتهاد ، وتوفرت فيه شرائطه ، وينتقل الحكم بالنسبة لعموم الامة من الوجوب العيني الى الوجوب الكفائي بحيث يلزم أن يكون في الامة طائفة يتفقهون في الدين حفظا للشرع من الضياع ٠

وعند ذلك قرر العلماء ان الاجتهاد أصل وان جواز التقليد قائم

---

(١) الاجتهاد حاضره وماضيه : للاستاذ الفاضل بن العاشور ع ـ ١٩٦٤ مجلة المسلمون جمع الجوامع ٢/٢٤٤ ٠

(٢) اعلام الموقعين ٢/١٤٢ ٠

وواقع في حق من لا قدرة ولا ملكة له في استنباط الاحكام الشرعية وهو الذي سموه العامي ٠

والمتتبع لتاريخ الاجتهاد يرى ذلك جليا وواضحا ان الرسول صلى الله عليه وسلم اجتهد في القضاء والفتيا حتى ألف العلماء كتبا تتضمن أقضية الرسول وفتاويه ألف أبو عبدالله محمد بن فرج كتابا طبع في مصر باسم أقضية الرسول (ص) وألف ظهيرالدين المرغيناني الحنفي كتابا ذكره صاحب كشف الظنون وألف صلاح الصفدي كتابا في تلخيص أقتية النبي (ص) يوجد بمكتبة شيخ الاسلام في المدينة المنورة[1] وان الصحابة منهم من أفتى ومنهم من استفتى وان أهل الفتيا متفاوتون قلة أو كثرة وقد ترجم لهم ابن سعد في الطبقات بشيء من التفصيل والبيان كما نقل ابن القيم في أعلام الموقعين عن ابن حزم أنه جمع للذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب النبي (ص) فكانوا مائة ونيفا وثلاثين وقد رتبهم ثلاث درجات المكثرين والمتوسطين والمقلين[2] ٠

وكان الفتح الاسلامي في عصر الصحابة ، وماجد من أحداث ، لم تكن في عصر الرسول تأثير كبير في اتجاه العلماء منهم الى الاجتهاد ،والتفكير فيما يصلح وينفع لهم وعلى ضوء هذا رسموا لانفسهم المنهاج في الاجتهاد وكانوا يتلمسون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى فان لم يجدوا واتجهوا الى السنة يتعرفون منها الحكم الشرعي واذا لم يجدوا نصا في كتاب الله ولا سنة رسوله اجتهدوا آراءهم[3] ٠

---

(١) الاجتهاد حاضره وماضيه للاستاذ الفاضل بن عاشور : مجلة المسلمون ١٤ س ١٩٦٤ ٠

(٢) أعلام الموقعين ١/١١ ، والمصدر السابق ٠

(٣) محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية محمد أبو زهرة : ١٥ ٠

روي عن ميمون بن مهران انه قال : كان أبو بكر الصديق (رض) اذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله تعالى . فان وجد فيه مايقضي به قضى به ، وان لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله فان وجد فيها مايقضي به قضى ، فان أعياه ذلك جمع رؤساء الناس فاستشارهم فماذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به . وكان عمر بن الخطاب يفعل ذلك[1] .
وروي عن عمر بن الخطاب (رض) انه قال لشريح قاضيه في الكوفة : اقض بكتاب الله فان لم تجد فبقضاء رسول الله (ص) اي سنته ، فان لم تجد فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين ، فان لم تجد فاجتهد رأيك ، واستشر أهل العلم والصلاح[2] .

وهذا الذي سلكوه للوصول الى الحكم الشرعي هو الذي أقر النبي (ص) معاذ بن جبل فقد قال له بم تقض قال : بكتاب الله قال رسول الله (ص) فان لم تجد . قال أجتهد رأيي ولا ألو فقال (ص) الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله .

والرأي الذي هو أساس الاجتهاد فيما لا نص فيه هو التفكير بطرق التفكير التي أرشد اليها الشرع ، لأنها أقرب الى الصواب ، وأبعد عن الزلل ، وتهدف الى المصالح العامة الحقيقية . وهذا هو الرأي المحمود ، وهو المراد في قول معاذ الآنف الذكر ... ويشمل القياس ، ومعناه : الحاق واقعة فيما لا نص فيه على الحكم الى واقعة منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم ، وكذلك يشمل الاجتهاد بالمصلحة فيما لا نص فيه .

---

(١) اعلام الموقعين : ١/٥١ .

(٢) أعلام الموقعين ١/١٧١ .

وقد اشتهر من الصحابة من أخذوا في استنباطهم بالقياس : عبدالله بن مسعود ، وعلي بن أبي طالب ، مع الاجتهاد بالمصلحة أيضا •

ومنهم من اجتهد عن طريق المصلحة ، وعلى رأس هؤلاء عمر بن الخطاب ، وقد أفتى وأفتى معه كثير من الصحابة بالمصلحة في ذاتها : كقتل الجماعة بالواحد ، وتضمين الصناع وما الى ذلك •

ومما ينبغي التنبيه اليه : ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخذ بالقياس فيما اذا كانت الواقعة تخص بالقضاء ، وهذا واضح في آخر كتابه الى أبي موسى الاشعري : « الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة أعرف الاشباه والامثال وقس الامور عند ذلك »[1] فأن هذا النص صريح في أن القاضي اذا لم يجد نصا شرعيا في حكم الواقعة المعروضة عليه أن يتجه الى القياس ، وكان يأخذ بالمصلحة في غير أمور القضاء ، كادارة وشؤون الدولة ، ودفع الفساد ، واطاعة أوامر الشرع ، والسبب في هذه التفرقة : ان القضاء لابد من تقييده بالنصوص ، وذلك تحقيقا للعدالة وصونا لحقوق المتخاصمين ، والقياس طريقة من طرق فهم النصوص ، وباب الاجتهاد في القاضي مقصور عليه[2] •

أما بالنسبة لوقائع الافتاء فكان للاجتهاد مظهران :

مظهر جماعي ، ومظهر فردي •

أما المظهر الجماعي والذي يسمى الشعوري في هذا العصر فكان نوعان الشعوري الخاص والشعوري العام • أما الشعوري الخاص ، فكانت تضم كبار الصحابة من أهل الفتوى والاجتهاد من المهاجرين والانصار السابقين وكان اختصاصها تنحصر في أمور الدولة التي تحتاج الى وجوه النظر المختلفة •

---

(١) أعلام الموقعين ٧٧/١ وما بعدها •

(٢) محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية لابي زهرة ١٦ •

أما الشورى العامة : فأنها تكون لاهل المدينة أجمعين ، وفي الامــور الخطيرة من أمور الدولة ، أو التي تقرر قاعدة عامة يسير عليها مســتقبل الامة وهذا النوع من الشورى أقوى من الاجتهاد الفردي ، وسمي الذين جاءوا من بعدهم هذا النوع من الشورى بالاجماع ، وعد مصدرا رابعا ، وصارت المصادر عندهم أربعة : الكتاب والسنة والاجماع والقياس[1] .

اما النوع الثاني : فهو الاجتهاد الفردي : فهو اجتهاد يقوم به أحـد الصحابة نتيجة سؤال احدهم عن حكم حادثة جزئية ، أو هو يجتهد في امر يخصه شخصيا .

هذه هي طريقة تفكير الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في التلمس لحكم الحادثة الواقعة في عصرهم وكان انتشارهم على أثر الفتوحات في آخر خلافة عمر وعثمان ـ رضي الله عنهما ـ أثر تأثيرا كبيرا لمن بعدهم في تحديد طريقة تفكيرهم في فهم النص ، وبيان الحكم الذي يدل عليه ، وكذلك في قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص بطريق الاجتهاد ، وتخريج العلة ، وتحقيقها ، وكانوا مسترشدين بما في القرآن الكريم والسنة النبوية من قواعد كلية ، أو بيان لعلل الاحكام .

وقد اشتهر جمع من الصحابة بكثرة التلاميذ الذين نشروا علمهم : كعبدالله بن مسعود بالعراق ، وعبدالله بن عمر وأبيه الفاروق وزيد بن ثابت وغيرهم . وقال ابن القيم : والدين ، والفقه ، انتشرا في الامة عن أصحاب ابن مسعود ، وأصحاب زيد بن ثابت ، وأصحاب عبدالله بن عمر ، وأصحاب عبدالله بن عباس ، فاما أهل المدينة : فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت ، وعبدالله بن عمر ، واما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب عبدالله بن

---

(١) محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية لابي زهرة .

مسعود »[1] •

ومما يجدر ذكره ان الصحابة كانوا يتفاوتون في مدى الاعتماد على الراي عند عدم وجود نص من كتاب أو سنة مما اثرت طريقتهم في التفكير والاستنباط على الذين تتلمذوا على أيديهم ، وهذا يظهر جليا في التابعين ، فمنهم من كان يفتي برأيه غير متوقف اذا لم يجد ما يعتمد عليه من السنة ، أو القرآن الكريم • وقد كان ذلك النوعان من الاجتهاد في عصر الصحابة ، رضي الله عنهم ـ ولكن لم يتضح الفرق بين المنهاجين وضوحا كاملا لمعرفة الكثيرين من الصحابة بالسنن بالتلقي عن رسول الله (ص) •

اما في عصر التابعين : أصبح هذا الفارق واضحا نتيجة اختلاف الاحكام بحسب اخلاف التقارير للوقائع ، وبحسب اختلاف الادلة بعضها عن بعض ، وكذلك بحسب اختلاف المناهج الذهنية التي يسلكها كل واحد في استدلاله ، ولذلك اختلفت الفتاوى فيما بينهم ، وبجانب الاختلاف الاقليمي الذي لعب دورا كبيرا في حمل الفقيه على ان يقدر ما لا يقدره غيره • وعند ذلك انطبع الفقه في كل مصر بطابع يرجع الى تسلسل الطريقة التي درج عليها فقهاء الصحابة من كل بلد في اختلافهم وخريجهم • فأهل العراق : كانوا في اقضيتهم ، وفتاويهم ، تابعين لعبدالله بن مسعود في فتاويه ، وعلي بن أبي في اقضيته ، وغيرهما ، ممن اقاموا بالعراق وان أهل المدينة من التابعين : كانوا حريصين على نقل فقه الصحابة الذين اقاموا بالمدينة وهم أكثر ممن كانوا بالعراق • ثم كان اعتماد أهل العراق على الرأي أكثر منه عند أهل الحجاز • وفي نوع الاجتهاد : فأكثر الاجتهاد بالرأي عند أهل العراق : كانوا يسيرون فيه على منهاج القياس ، وأما الرأي عند أهل المدينة : فكان يسير على منهاج المصلحة • وعند ذلك يظهر الفقه التقديري

---

(١) اعلام الموقعين ١/١٦،١٧ •

في المدرسة الاولى ولم يوجد ذلك في المدرسة الثانية ، لان الاجتهاد عندهم قائم على أساس المصلحة ولا تتحقق الا في الوقائع[1] .

وهكذا اثمر الفقه المسلسل الى ان جاء الائمة المجتهدون الذين يتمثل فقه الامصار أبو حنيفة والاوزاعي ومالك والشافعي رضي الله عنهم فقرروا الفقه التأصيلي أي في وضع القواعد الاصلية للاجتهاد وكان ذلك العمل التأصيلي يتجلى مما جرى بينهم وبين اتباعهم مناظرات ومساجلات ومجادلات واتصال وتطعيم فأسفر ذلك عن تباعد وتنافر في بعض المسائل وعن تقارب وتشابه في مسائل أخرى ويظهر ذلك واضحا في المبسوط للامام محمد بن الحسن الشيباني جمع المسائل التي استنبط أبو حنيفة أجوبتها ومنها الرد على أهل المدينة والكتاب وعبارة عن مسائل خالف أبو حنيفة فيها أهل المدينة وقد روى هذا الكتاب الامام الشافعي في الام وتعقب هو بدوره أيضا على كل مسألة فيه اما انتصارا لأهل المدينة واما موافقة لرأي أبي حنيفة واما ردا عليهما على السواء . وكذلك ملاحظات الشافعي على مناقشة محمد .

وكان العمل الذي قام به الامام الشافعي في رسالته الاصولية دليل واضح على استقرار الفقه التأصيلي الذي شرح فيها أصناف الادلة وكيفيات الاستدلال الصحيح منها في نظره وغير الصحيح وبرهن وناقش واحتج فاكتمل رسالته وتكون بها علم أصول الفقه[2] .

وهكذا استمر الحال في السير على منهج الاجتهاد المطلق منهم من لم يقلد لا في الاصول ولا في الفروع كالامام أحمد بن حنبل فقد كون مذهبا مناظرا للمذاهب المتقدمة من حيث الاختلاف في الاصول فخالف حجية اجماع غير الصحابة وفي مفاد خبر الواحد فقال : انه يفيد اليقين لا الظن

---

(١) محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية لابي زهرة ٣٢ .
(٢) المدخل الى علم أصول الفقه معروف الدواليبي : ٣٥٢ .

ومثل داود بن علي الاصفهاني اذ التزم الظاهر فعطل دلالة التأويل وعطل القياس[1] .

ومن العلماء التزموا جانب البحث في الفروع فلم يبحثوا في الاصول مثل ابي ثور ومحمد بن جرير الطبري .

ومن فقهاء القرن الثالث وأوائل الرابع من قلدوا المبادىء الاصلية فتوزعوا في المذاهب منتسبين اليهـا مع حرية الاجتهـاد في تقرير الاحكام المتعلقة بالوقائع ومع السير في الاستدلال على المنهج الاصلي الذي التزموه .

ثم جاء بعد هؤلاء مجتهدون يجتهدون في المسائل التي لا نص فيها عن امامهم وهؤلاء كما يقول ابن عابدين لا يقدرون على شيء من المخالفة لا في الاصول ولا في الفروع فهم يستنبطون الاحكام من المسائل التي لا نص فيها على حسب الاصول والقواعد .

ثم جاءت طبقة رابعة : ويسمون بالفقهاء المرجحين : وعملهم ينحصر في ترجيح الآراء المروية عن ائمة المذاهب بوسائل الترجيح التي ضبطتها لهم الطبقة السابقة .

اما الطبقة الخامسة فهم الفقهاء المحافظون وهم القادرون على التمييز بين الاقوى والقوي والضعيف وظاهر المذهب والرواية النادرة فعمل هؤلاء اذن ليس الترجيح ولكن معرفة ما رجح على حسب درجات الترجيح التي وضعها المرجحون .

اما الطبقة السادسة فهم المقتدرون الذين يستطيعون فهم الكتب وعبارات القوم ولا يستطيعون الترجيح بين الاقوال والروايات ولا شيئا فوق ذلك ، وقد وصفهم ابن عابدين بقوله « لا يفرقون بين الغث والسمين ولا يميزون

---

(١) الاجتهاد حاضره وماضيه للاستاذ الفاضل بن العاشور ١٤ س ١٩٦٤ .

الشمال من اليمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل[1] .

وهكذا ، يرى المتتبع لتاريخ الاجتهاد في الفقه الاسلامي بان القرن الثاني واوائل الثالث كان عهد استقرار المذاهب الاسلامية حتى انتهوا من ترتيب الفقه من حيث الاحكام على مراتب اعلاها : الضروري ، ويليه المجمع عليه ، ويليه المختلف فيه .

وان الاجتهاد كمصدر في الشريعة الاسلامية كان سببا لاظهار الطرق الاجتهادية ، وان تصرف الشافعي في المذهبين الحنفي والمالكي وخروجه من المناقشة في المسائل الى تقعيد القواعد واقامة البراهين والحجج في رسالته الاصولية بعد ان جمع علم أهل الرأي من العراقيين وعلم أهل الحديث من الحجازيين كان له أكبر الاثر في تاريخ الفقه والاجتهاد مما حمل العلماء بعد ذلك الى تدوين طرائقهم في الاجتهاد والاستنباط مما كونوا علما قائما بذاته يعتبر بحق عملا جليلا في معرفة أدلة الاحكام وطرق الاستنباط . وكونوا فيه مكتبة عربية ضخمة كانت ولا تزال فخرا للاجيال وبذلك تم لهم منذ أكثر من أحد عشر قرنا ما لم يتم لعلماء الحقوق الحديثة اليوم مما كان موضع نقد العالم فرنسوا جيني حيث قال « ان تحديد قواعد الطريقة لم يكن في يوم ما هدفا لنقاش ذي شأن وفي حقيقة الامر ان مسألة تقعيد القواعد لم يكن في تاريخ المذاهب الحقوقية له شأن يذكر وان النقاش كان يدور دائما حول لب المسائل وحول قيمة الحجج الموزونة بميزان المنطق الصوري لا حول اختيار طرائق الحلول »[2] .

وكانت الغاية من تدوين القواعد الخاصة لكل هي توضيح مناهج

---

(١) ابن عابدين ١/٧٩،٨٠ ، أصول الفقه لابي زهرة ٣٨٣ ، أصول الاحكام د. حمد الكبيسي ٣٨٤ .

(٢) المدخل الى علم أصول الفقه : معروف الدواليبي : ٣٢٨ .

الاجتهاد ولولا تحديد هذه القواعد لأصبح الاجتهاد مصدرا للفوضى وسلطة خطرة على الفقه الاسلامي وتفتح الابواب للأهواء والآراء الفاسدة •

الجمود وقفل باب الاجتهاد :

في أواخر القرن الرابع الهجري وقفت حركة الاجتهاد وأخذ الاحكام الشرعية من مصادرها الاصلية واكتفوا بالوقوف عند آراء الائمة بعد ان انتاب المسلمين بعض العوامل السياسية والاجتماعية كان لها أسوء الاثر في نهضتهم ونشاطهم الفكري والفقهي حتى وقفت حركة الاجتهاد والتقنين واماتت في العلماء روح الاستقلال فلم يرجعوا الاحكام الى أدلتها المعتبرة وهو القرآن والسنة بل جمدوا عند آراء الائمة المجتهدين وحرموا على انفسهم ان يخرجوا من حدودها ولاشك ان لهذا الجمود أسباب عديدة •

منها : ضعف الدولة وانقسامها الى عدة ممالك تتناحر فيما بينها مما شغل الولاة بالفتن والمكائد ولم يهتموا بالعلوم والمعارف واهملوا تنظيم السلطة التشريعية فدب الفساد في الفقه والقضاء وتصدى للافتاء من لا يستحق وأدى الاجتهاد من ليس أهلا له ولذلك افتى بعض العلماء من الحنفية والشافعية بسد باب الاجتهاد لعلاج الفوضى والفساد بالجمود لا بالتنظيم القويم •

ومنها أيضا : تعصب أصحاب كل مذهب من المذاهب لمذهبه حتى يرى ان الشريعة هي مذهبه وكانوا ينظرون الى آراء أئمتهم كنصوص ، فكانوا يفسرونها بما يوافق آراء أئمتهم • ومما يذكر ان أبا الحسن الكرخي المتوفي في النصف الاول من القرن الرابع الهجري قال : كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ وبذلك حصروا عقولهم في دوائر محدودة من فروع مذاهب الائمة وأصولها واقتصروا في الفاظ أئمتهم وعباراتهم لا في نصوص الشارع

ومبادئه العامة[1] .

ولهذا ولاسباب أخرى وقفت حركة الاجتهاد وانتشر التقليد والبدع بعد ان كان الاجتهاد دليلا على حيوية الفقه وكان التقليد أول مرض أصاب الفقه الاسلامي واقعده عن اظهار حيويته وقضى على كل تفكير وتدقيق فيه ويقول ابن القيم ان اقفال باب الاجتهاد أدى الى التحايل حتى وضعت الكتب في الحيل والمخارج للهروب من كل التزام حتى تحايل بعضهم في اسقاط حد السرقة وبعضهم لاخذ أموال الناس وظلمهم في نفوسهم وسفك دمائهم وابطال حقوقهم وافساد ذات بينهم[2] .

ـ وعند ذلك لا تأتي طائفة من الفقهاء الا والتقليد اغلب عليها من التي قبلها ـ ومع ذلك كان من الفقهاء من لا يساير هذا الاتجاه وكان ينعي على التعصب المذهبي ويندد بالتقليد ومنهم أبو بكر ابن العربي في القرن السادس فأوسع أهل عصره وخاصة أهل قطره ملامة على التقليد وتعبيرا بالجهل والقصور لاسيما في كتابة « العواصم من القواصم » .

وكذلك ظهر في القرن السابع بمصر الشيخان عزالدين بن عبدالسلام وتقي الدين ابن دقيق العيد فاظهرا في علمهما وكتابتهما نزعة الى الاجتهاد والاستدلال .

وأيضا في هذه الفترة قد ظهرت في الشام دعوة شيخ الاسلام ابن تيمية الى الاعتصام بالسنة والعدول عن مذاهب المتأخرين الى مذاهب السلف واثرت دعوته هذه على تلميذه ابن القيم الذي حمل على التقليد والجمود

---

(١) أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامي : عبدالوهاب خلاف ٣٢٣ الطبعة الثانية أزمة الفكر السياسي الاسلامي د. عبدالحميد متولي ٣٥ .

(٢) اعلام الموقعين ٢/٢٥٤ .

ونادي بوجوب الاجتهاد على طريقة شيخه[1] .

كما ظهر في القرن الثامن للهجرة الفقيه الغرناطي المالكي ابراهيم ابن موسى المعروف بأبي اسحاق الشاطبي وكتبه من انفس ما كتب في علم الاصول وفي حكمة التشريع فقد حلل مؤلفها مقاصد الشريعة والمصالح التي بنيت عليها أحكامها بصورة لم تصل اليها كثير من الشرائع الغربية العالمية[2] .

وكان من مجددي المذهب الحنبلي بعد ابن تيمية وابن القيم الجوزية الامام محمد بن عبدالوهاب الذي قام في القرن الثاني عشر للهجرة الثامن عشر للميلاد بحركته الاصلاحية في نجد وكان من اعلام النهضة الفقهية ومن القائلين بالرجوع الى الكتاب والسنة ومحاربة التقليد الذي قتل في الامة الاسلامية التفكير الجدي وامات فيها روح الاستقلال واطفأ فيها جذوة النشاط . ولكن بالرغم مما لاقى هؤلاء المصلحون من اضطهاد الا ان اراءهم انتشرت ولاقت قبولا عند المفكرين من المسلمين وتجاوبت اصداؤها في الهند على يد ولي الله الدهلوي صاحب كتاب حجة الله البالغة وعلى يد محمد علي الشوكاني الذي ارتفع ارتفاعا فائقا الى مقام الاجتهاد .

شرائط الاجتهاد :

لا يمكن ان يوصف المكلف بالاجتهاد المطلق الا ان يكون متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية من الادلة التي نصبها الشارع لمعرفة الاحكام واستنباطها ولا يحصل هذا التمكن الا اذا كان عارفا بالامور الاتية :

أولا ــ العلم بكتاب الله والاحاطة بعلومه :

القرآن الكريم هو المصدر الاول للشريعة الاسلامية فهو الاصل فلابد

---

(١) مقدمة في احياء الشريعة د. صبحي المحمصاني : ٢٤ .

(٢) مقدمة في احياء الشريعة د. صبحي المحمصاني : ٢٢ .

لمن يتصدى للاجتهاد من معرفته بالآيات المتعلقة بالاحكام وقدرها بعض العلماء بنحو خمسمائة آية[1] ، معرفة دقيقة شاملة بمعانيها ووجوه دلالتها وعالما بالآيات الناسخة والمنسوخة ومطلعا على أسباب النزول وقرائن الاحوال ويقول الشافعي : « والمعرفة بناسخ كتاب الله ومنسوخه والغرض في تنزيله والادب والارشاد والاباحة »[2] اضافة الى علمه بالقرآن الكريم ككل علما اجماليا لان القرآن الكريم غير منفصل بعضه عن بعض ولهذا يقول الاسنوي « والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة »[3] .

ولا يشترط حفظ آيات الاحكام عن ظهر قلب بل الشرط ان يكون عالماً بمواقعها بحيث يستطيع الرجوع اليها واستحضارها وقت الحاجة[4] .

ثانيا ـ العلم بالسنة وعلومها :

وبما ان ثاني مصدر يرجع اليه في الاجتهاد هو السنة فيجب على من يستأهل للاجتهاد ان يكون على علم تام بالسنة والمراد بهذا ان يكون على علم تام بالسنن التشريعية العملية القولية والفعلية والتقريرية أي بما صدر عن الرسول من التشريع جزئياته وكلياته[5] وعالما بأسانيد الرواة ومطلعا على وجوه التعارض وكيفية دفعه وعارفا بقواعد الجرح والتعديل ليميز الصحيح عن الفاسد والمقبول عن المردود والضعيف عن القوي . ولا يشترط ان يكون

---

(١) الاسنوي على المنهاج : ٣/٢٠٠ .

(٢) الاسنوي على المنهاج : ٣/٢٠٠ .

(٣) الرسالة للشافعي : ٤١ .

(٤) الاسنوي على المنهاج ٣/٢٠٠ ، أصول الاحكام د. حمد الكبيسي ٣٧١ .

(٥) مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه عبدالوهاب خلاف : ١٥ .

حافظا للسنة المتعلقة بالاحكام عن ظهر قلب بل يكفي ان يعرفهم مواضعها وطرق الوصول اليها خاصة بعد ان توفرت للباحثين فيها الفهارس والمعاجم[1] •

ثالثا ـ العلم بمواقع الاجماع واختلاف الفقهاء :

وهذا الشرط لابد منه حتى يتميز عنده مواقع الاجماع كما تلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها ولا يلزمه حفظ جميع مواقع الاجماع وانما يكتفي فقط بالعلم بمواقعه حتى لا يفتي بخلافه •

ومع العلم بمواقع الاجماع يجب ان يكون على علم باختلاف الفقهاء وأسباب اختلافهم لكي يكون على بينة من مناهجهم وطرق استنباطهم للاحكام الشرعية فيتعرف على منهاج الفقه العراقي وعلى منهاج الفقه المدني ويكون له عقل مدرك حسن التقدير يستطيع ان يوازن بين الصحيح وغير الصحيح ولقد اوجب الامام الشافعي رحمه الله في الرسالة وقال : « لا يمتنع عن الاستماع لمن خالفه لانه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد تثبيتا فيما اعتقد من الصواب وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والانتصاف من نفسه »[2] حتى يعرف من اين قال ما يقول وترك ما يترك ولا يكون بما قال اعني مما خالف حتى يعرف فضل ما يصير اليه على ما يترك ان شاء الله » لان معرفة أسباب اختلاف الفقهاء تربي الملكية الفقهية وتنمي القدرة العقلية وتفتح آفاقا واسعة للتأمل والاستنباط •

رابعا ـ العلم بوجوه القياس :

ان يكون عارفا بوجوه القياس وشروطه والمناهج التي سلكها السلف

---

(١) أصول الاحكام وطرق الاستنباط في التشريع الاسلامي د. حمد الكبيسي : ٣٧١ •

(٢) الرسالة للشافعي ٥١٠ ، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية لابي زهـرة •

الصالح من العلماء في تعرف علل الاحكام والاوصاف التي اعتبروها أسساً لبناء الاحكام عليها واستخرجوا بها طائفة من الاحكام الفقهية ٠

ومعرفة القياس بالنسبة للمجتهد قال الاسنوي : « لابد ان يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة لانه قاعدة الاجتهاد والموصل الى تفاصيل الاحكام التي لا حصر لها »[1] ٠ ونظرا لاهميته أيضا نجد الامام الشافعي يقرر : ان الاجتهاد هو القياس[2] كما واشترط ان يكون محيطا بمقاصد الشارع وأسرار التشريع وعالما بمصالح الناس لان معرفة المصالح الانسانية أصل من الاصول الثابتة في الشريعة الاسلامية لكي يفرق بين المصلحة الوهمية والمصلحة الحقيقية ولقد قرر الشاطبي في كتابه أهمية هذا الشرط بقوله : « انما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين ، احدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها الثاني : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها »[3] وذلك لاستنباط الاحكام الموافقة لمقاصد الشارع والمحققة لمصالح الناس والكفيلة بحاجتهم وذلك بطريق القياس لمن وجد اليه سبيلا أو بطريق من الطرق المعتبرة شرعا لمعرفة الحكم عند افتقاد المدارك الاربعة الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس ٠

خامسا ـ معرفة اللغة العربية وعلومها :

اتفق علماء الاصول على ان المجتهد ينبغي ان يكون عالما بهذه اللغة التي يتوقف عليها فهم الكتاب والسنة فهما صحيحا كالنحو والصرف والمعاني والبيان بالقدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال الى حد يميز به صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وفحواه ومنظومه ومفهومه ٠

---

(١) الرسالة : ٤٧٧ ٠

(٢) الموافقات : ٤/١٠٥ ٠

ولا يشترط ان يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل يكون عالما بالمقدار الذي يلزم لفهم النصوص الشرعية فهما صحيحا حسب القواعد اللغوية ؛يقول الغزالي فيه : « انه لا يشترط ان يبلغ درجة الخليل والمبرد وان يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه »[١] .

ومن العلماء من يشترط العلم الدقيق والتبحر في اللغة في المجتهد لانه على قدر فهمه في الشريعة لاسرار البيان العربي ودقائق مراميه تكون قدرته على الاستنباط .

وقد قرر الشاطبي ان مراتب الباحثين في فهم الشريعة تقاس بمدى فهمهم للغة العربية وادراك مراميها والاحاطة بأساليبها وقال : « اذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدىء في الشريعة أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية فاذا انتهى الى الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة فمن لم يبلغ شأوه فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم وكل من قصر فهمه لم يكن حجة ولا كان قوله مقبولا »[٢] .

مجال الاجتهاد :

الاحكام الشرعية منها ما ثبت بدليل قطعي الثبوت والدلالة ومنها بدليل قطعي الثبوت وظني الدلالة ومنها ما ثبت بدليل ظني الثبوت وقطعي الدلالة ومنها ما ثبت بدليل ظني الثبوت والدلالة ومنها ما علم من الدين بالضرورة

---

(١) المستصفي للغزالي : ٢/٣٥٣ ، كشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري م٢/١١٣٦ .

(٢) الموافقات : ٤/١١٥ .

أو وقع الاجماع عليه ومنها ما ليس كذلك •

وهذه الاحكام منها ما يكون محلا للاجتهاد ومنها ما لا يكون على التفصيل الآتي :

أولا ـ الاحكام التي لا تكون محلا للاجتهاد :

١ ـ الاحكام التي ورد فيها نص قطعي الثبوت وقطعي في الدلالة ولا يكون مجالا للاجتهاد والنظر فيه لانه متى كان النص قطعي الثبوت خرج عن دائرة البحث في طريق الثبوت والوصول ومتى كان قطعي الدلالة فلا يجوز الاجتهاد في دلالته على الأحكام لانه لا مجال للعقل الا ان يدرك حكما بعينه ولهذا اشتهر قول الاصوليين انه لا مساغ للاجتهاد فيما ورد فيه نص قطعي ولا يجوز للمسلمين ان يختلفوا في حكمها وذلك كالنصوص القرآنية التي لا تحتمل دلالتها الا الحكم بعينه كالعقوبات والكفارات المقدرة وما علم من الدين بالضرورة كوجوب الايمان بالله وملائكته ووجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والقتل والسرقة وأكل أموال الناس بالباطل وغيرها •

ولهذا لم يجز الاجتهاد في حكم القاذف الذي يقذف غير زوجته الذي دل قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » ولانه قطعي الثبوت من جهة انه نص قرآني ثبت بالتواتر المفيد للقطع كما هو قطعي الدلالة لان لفظ ثمانين من الالفاظ الخاصة التي لا تحتمل معناها الا القطع •

وكالسنن المتواترة والاحكام المفسرة بها لا مجال للاجتهاد فيها لقطعية ثبوتها بالتواتر وقطعية دلالتها لان المفسر واضح في معناه ولا يقبل الاحتمال في دلالته كبيان أركان الصلاة وشروطها وعدد الركعات لكل صلاة ومقادير

الزكاة في كل نوع ومناسك الحج وما الى ذلك[1] .

٢ ـ الاحكام التي انعقد اجماع المجتهدين عليها في عصر من العصور وذلك كمنع توريث ابن الابن مع وجود الابن وبطلان زواج المسلمة بغير المسلم وجواز عقد الاستصناع وغير ذلك لان المجتهدين اذا اجمعوا على حكم فهو حكم الامة والأمة لا تجتمع على الضلالة .

ثانيا ـ وأما مايكون محلا للاجتهاد فهو :

١ ـ الاحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت وظني الدلالة ففيه للبحث والاجتهاد مجال كأن يكون النص من اخبار الاحاد فعندئذ يبحث المجتهد في الدليل من ناحيتين :

الاولى : من ناحية السند وذلك بالبحث عن اتصاله وانقطاعه وسلامة رجاله من الطعون التي تتجه الى الراوي أو الاعلال والشذوذ وفي هذا يختلف تقدير المجتهدين للدليل تبعا لاختلاف مسالكهم وتفاوت مناهجهم في الرد أو القبول .

الثانية : من ناحية دلالته أي دلالة اللفظ على معناه وقوة هذه الدلالة لان الدليل قد يدل ظاهره على معنى ولكنه ليس هو المراد وقد يكون عاما وقد يكون مطلقا وقد يكون مقيدا فالمجتهد يصل باجتهاده الى معرفة ان الظاهر على ظاهرة أو أنه مؤول وان العام باق على عمومه أو مخصص ، وان المطلق على اطلاقه أو هو مقيد مسترشدا في ذلك كله بالقواعد الاصولية اللغوية ومقصد الشارع وما وضعه من مبادىء عامة .

٢ ـ الاحكام التي ورد فيها نص قطعي الثبوت وظني الدلالة وفي هذا مجال للاجتهاد ولكن في حدود تفهم النص ولا يخرج عن دائرته وذلك ببذل المجتهد وسعه للوصول الى المراد من المعنين الذي يحتملها النص فقد

---

(١) أصول الفقه الاسلامي : بدران أبو العينين بدران : ٢٧٣ .

يكون الدليل القرآني عاما وقد يكون مطلقا وقد يكون امرا أو نهياً الى غير ذلك • كل هذه الامور مما تختلف فيها أنظار المجتهدين وكان سببا من أسباب الخلاف بينهم وما يترجح للمجتهد يكون هو حكم الله في الواقعة على غلبة ظنه وعليه ان يعمل به وعلى من يستفتيه ان يتابعه في العمل •

٣ ـ الاحكام التي ورد بحكمها نص ظني الثبوت قطعي الدلالة وهذا فيه مجال للاجتهاد من حيث سنده وطريق وصوله الينا والضبط والثقة والصدق وفي هذا يختلف تقدير المجتهدين للدليل •

٤ ـ الوقائع التي لم يرد فيها نص ولا اجماع ومجال الاجتهاد فيها هو البحث عن معرفة احكامها بطريق القياس أو المصالح المرسلة او العرف أو الاستصحاب أو غيرها من أدلة الاحكام •

وان الاعتماد على هذه الادلة والاحتجاج بها في استنباط الاحكام الشرعية ليست محل اتفاق بين المجتهدين مما كان ذلك من أسباب وقوع الخلاف بين المجتهدين[1] •

حكم الاجتهـــاد :

قد يكون الاجتهاد واجبا وجوبا عينيا وقد يكون واجبا وجوبا كفائيـا وقد يكون مندوبا •

١ ـ يجب وجوبا عينيا في حالتين :ـ

آ ـ اذا وقعت حادثة وسئل بها المجتهد وضاق وقت الحادثة فانـه يكون فرضا عليه عينا الجواب عن تلك الحادثة •

ب ـ المجتهد الذي تنزل به الحادثة ويريد معرفة حكمها فانه يجب عليه ان يجتهد ولا يجوز له ان يقلد غيره في حق نفسه ولا في

---

(١) انظر المستصفي للغزالي ٢٠/٣٥٤ والمسلم : ٢/٣٦٢ ، والاحكام ٤/٢٢١ ، أصول الاحكام د• حمد الكبيسي ٣٧١ •

حق غيره .

٢ ـ يجب وجوبا كفائيا في حالتين :ـ

أ ـ اذا سئل المجتهد عن حكم حادثة نزلت بفرد من الافراد وهناك غيره من المجتهدين ولم يخف فوت الحادثة كان الجواب فرضا على جميعهم ويتوجه فرض الجواب على من خص بالسؤال عن الحادثة فان أجاب واحد سقط الغرض عن جميعهم وان أمسكوا مع ظهور الجواب والصواب لهم أثموا وان أمسكوا مع التباسه عليهم فذروا ولكن لايسقط عنهم الطلب وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب .

ب ـ اذا تردد بين قاضيين مشتركين في النطق فان الاجتهاد يكون فرضا مشتركا بينهما فأيهما اجتهد وتفرد بالحكم سقط عن الآخر .

٣ ـ يكون ندبا في حالتين :

أ ـ أن يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق الى معرفة حكمها قبل نزولها .

ب ـ اذا استفتى أحد الناس المجتهد في حادثة لم تقع فاجتهد في حكمها[1] .

أما حكمه بالنسبة للمجتهد :

فالمجتهد الذي بلغ مرتبة الاجتهاد ووجب عليه أن يجتهد لنفسه

(١) كشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري م٢/١١٣٥ ، مسلم الثبوت ٢/٣٦٢ ، ارشاد الفحول للشوكاني : ٢٥٣ـ٢٥٤ ، اصول الفقه الاسلامي بدران أبو العينين بدران : ٤٧٤ .

فيما يعرض له من المسائل اذا وصل الى الحكم المطلوب بغالب ظنه واهتدى الى حكم الحادثة لزمه العمل بما وصل اليه في في اجتهاده ولا يجوز أن يقلد غيره من المجتهدين[1] •

المصيب في الاجتهاد :

المجتهد فيه : أما أن يكون عقليا أو شرعيا فان كان عقليا فقد اتفق الاصوليون على ان المصيب واحد ومن عداه مخطيء • لأن الحق واحد لايتعدد فمن أصاب الحق فقد أصاب ومن أخطأ فهو آثم • فان أداه اجتهاده الى مايخالف ملة الاسلام كالايمان بالله ورسوله فهو آثم كافر والا فهو مبتدع فاسق كالقول بعدم رؤية الله تعالى وخلق القرآن •

وان كان فقهيا شرعيا فلا يخلو أما أن يكون قطعيا أو غير قطعي •

فان كان قطعيا فلا يجوز الاجتهاد فيما ثبت بدليل قطعي كالمسائل القطعية المعلومة عن الدين بالضرورة كوجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج وصوم رمضان وتحريم القتل والزنا والسرقة وما اتفقت عليه جليات الشرع التي تثبت بالادلة القطعية •

فان الاجتهاد فيه غير جائز لانها أصبحت معلومة من الدين بالضرورة فالحق فيها واحد لايتعدد فالمخطيء فيها آثم ومنكرها كافر •

وان كان غير قطعي : أي الاجتهاد في المسائل الفقهية الظنية وحكمه : غلبه الظن بأن ماوصل اليه المجتهد باجتهاده هو الحكم الصواب ويحتمل أن يكون خطأ وقد اتفق العلماء على جواز الاجتهاد في ذلك ولا اثم على المجتهد فيها لكن اختلفوا في أن كل مجتهد مصيب أو أن المصيب واحد فقط •

---

(١) فلسفة التشريع في الاسلام د• صبحي المحمصاني : ١٤٠ •

تجزؤ الاجتهـــاد :

المقصود بتجزؤ الاجتهاد أن يكون الفقيه مجتهدا في بعض المســائل دون البعض وقد اختلف العلماء في جواز ذلك أو عدم جوازه •

فقال الجمهور :

ان الاجتهاد لايتجزأ وانه لايتصور أن يكون العالم مجتهدا في أحكام الطلاق وغير مجتهد في أحكام البيع وغير مجتهد في أحكام العبادات لان الاجتهاد ملكة يصيربها الفقيه قادرا على استنباط الاحكام الشرعية واستثمارها من أدلتها الشرعية وهذا لايختص في باب من أبواب الفقه ولا في مســألة من مسائله • لان القول بجواز الاجتهاد وتجزئه يجعل الفقيه جامعا بـين الضدين اتباع الدليل في بعض المسائل وتقليد في بعضها الآخر والجمع بين الضدين في شخص لايجوز • وان العلماء متفقون على أن المجتهد لايجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل عنده غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المانع وهذا لايحصل الا بالنسبة الى المجتهد المطلق أما المجتهد في بعض أبواب الفقه فلا يحصل له شيء من غلبة الظن لعدم المانع من تجويز تعلق الامور التي يجهلها في الحكم المجتهد فيه من قبله ، وكذلك لايمنع ان المسألة في نوع من الفقه لبما كان أصلها من نوع آخر منه[1] •

وذهب الحنابلة وبعض المالكية الى أن الاجتهاد يتجزأ وعزاه الصفي الهندي الى الاكثرين وحكاه صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبـي عبدالله البصري •

قال ابن دقيق العيد وهو المختار ، وقال الغزالي والرافعي يجوز أن يكـون العالم مجتهدا في باب دون باب ونقل عن الكمال بن الهمام الجواز

---

(١) ارشاد الفحول للشوكاني : ٢٥٥ ، مسـلم الثبوت ٢/٣٦٥ ، أصول الفقه الاسلامي لاستاذنا بدران أبو العينين بدران : ٤٧٧ •

وقال صاحب مسلم الثبوت وهو الاشبه بالصواب[1] .

ومنشأ اختلاف العلماء في هذه المسألة يأتي عن اختلافهم في موضوع آخر وهو :ـ

هل لله تعالى في كل مسألة حكم معين قبل أن يجتهد المجتهد أو ليس له فيها حكم معين وانما الحكم فيها وصل اليه المجتهد باجتهاده .

الجمهور ذهبوا : الى أن الله تعالى في المسألة حكما معينا قبل اجتهاد المجتهد من أصابه على ضوء الامارات المرشدة اليه والعلامات المنصوبة عليه فهو المصيب ومن أخطأه كان مخطئا وهذا الرأي هو المعروف عن الائمة الاربعة .

وذهب المعتزلة الى أنه ليس لله تعالى حكم في المسألة قبل الاجتهاد وانما الحكم فيها ماوصل اليه المجتهد ولذلك قالوا : كل مجتهد مصيب لان ماوصل اليه اجتهاده هو حكم الله في المسألة الذي كلف به فيها لذلك يتعدد الحكم .

والراجح هو قول الجمهور لان المجتهد ليس مكلفا باصابة الدليل لخفائه وغرضه فمن لم يصبه كان معذوراً مأجوراً . بدليل قوله صلى الله عليه وسلم من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد .

فالمجتهد المصيب له أجران أجر اجتهاده وأجر اصابته الحق والمجتهد المخطيء له أجر واحد عن اجتهاده والاثم محطوط عنه لسلامة نيته وقصده وبذله وسعه في البحث عن الصواب[2] .

---

(١) مسلم الثبوت : ٢/٣٦٥ ، تيسير التحرير ٤/١٨٢ .

(٢) انظر : المستصفى ٢/٣٦٣ . مسلم الثبوت ٢/٣٨١ ، الاحكام للامدي ٤/٢٤٦ ، جمع الجوامع ٢/٣٨٩ ، اعلام الموقعين ١/٤٣ـ٤٤ و ٤/٢٦٥ ، ارشاد الفحول ٢٢٨ ، مختصر المنتهى ٢/٢٩٣ .

وان تعدد الحكم في المسألة الواحدة يلزمه اجتماع الضدين واجتماع الضدين محال فتعدد الحكم في المسألة الواحدة محال فيكون الحكم واحدا معينـــا[1] •

ووجهة نظرهم انه اذا لم يتجزأ الاجتهاد يلزم أن يكون المجتهـــد عالما بجميع الاحكام وذلك باطل قطعا واذا كان الفقيه متمكنا في باب مـــن أبواب الفقه عارفا بمآخذ أحكامه صح له أن يجتهد فيه دون غيره •

وهذا الرأي هو الراجح عندي • لانه ليس في شروط الاجتهـاد أن يكون عالما بجميع مسائل الفقه فكثير من المجتهدين قد سئل فلم يجب وكثير منهم سئل عن مسائل فأجاب في البعض وهم مجتهدون بلا خلاف ومن ذلك ماروى ان مالكا سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع منها وقال في الباقي لا أدري •



تغير الاجتهاد ونقضه :

الاجتهاد مبناه النظر واستفراغ الوسع والطاقـة للوصول الى الحكم الشرعي فاذا اجتهد في مسألة وغلب على ظنه الحكم فيهـا فأصدره وعمل مقتضاه كان هذا الحكم هو الواجب في حقه •

أما اذا تبين خطؤه وجب عليه أن ينقض اجتهاده الاول باجتهـــاد آخر ويعمل بمقتضى اجتهاده الجديد ويفتي به ويترك قولـه الاول لان الحكم صار خطأ في ظنه والثاني هو الصواب والعمل بظن الصواب واجب عليه في الاحكام الشرعية فمثلا :

اذا اجتهد مجتهد فأداه اجتهاده الى أن الخلع لا يعد طلاقا ولا ينقص عدد الطلقات فعقد على امرأة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فـــرأى أن الخلع طلاق فانه يلزمه أن يفارق هذه المرأة ولا يجوز له امساكها عملا

(١) أصول الفقه لاستاذنا محمد أبو النور زهير ٤/٢٣٨ـ٢٣٩ •

بمقتضى اجتهاده الثاني لانه لا يجوز أن يعمل بحكم لا يعتقد بصوابه[1] .

أما لو حكم المجتهد وقضى في مسألة لا يصح له أن ينقض قضاءه الاول باجتهاده الثاني وان وجب أن يعمل به في المستقبل مادام لم يخالف نصا أو دليلا قاطعا أو قياسا جليا . كما روي ان عمر رضي الله عنه قضى في المسألة الجبرية بعد التشريك ثم عرضت عليه قضية مماثلة فقضى فيها بتشريك الاخوة الاشقاء مع الاخوة لام في الثلث فقيل له انك لم تشرك بينهم عام كذا وكذا فقال عمر : تلك على ماقضينا يومئذ وهذه على مانقضي أو على ماقضيت اليوم .

كما لا يجوز لمجتهد آخر خالفه في اجتهاد أن ينقض حكمه لانه ليس الاجتهاد الثاني بأرجح من الاول ولا اجتهاد أحد من المجتهدين أحق أن يتبع من اجتهاد الآخر[2] .

وحكى الاتفاق في هذه المسألة الامدي وابن الحاجب[3] .

لان نقض الحكم يؤدي الى عدم استقرار الحكم والى تفويت المصلحة وفقدان الثقة ، وبهذا المعنى جاء في كتاب عمر الفاروق الى أبي موسى الاشعري حين ولاه القضاء « ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه نفسك فهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق فان الحق قديم لا يبطله شيء ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل »[4] .

---

(١) ارشاد الفحول للشوكاني : ٢٦٣ ، أصول الفقه الاسلامي بدران أبو العينين بدران ٢٧٤ ، الوجيز في أصول الفقه د. عبدالكريم زيدان ٣٤٥ .

(٢) الاحكام للامدي : ٤/٢٧٤ ، أصول الفقه . خلاف ٢٥١ .

(٣) تيسير التحرير : ٢/١٣٤ ، الاحكام للامدي : ٤/٢٧٤ .

(٤) راجع النص الكامل لهذا الكتاب الشهير مع اختلاف في بعض عباراته في الاحكام السلطانية للماوردي : ٦٨ أعلام الموقعين ١/٧٢ المبسوط ١٦/٦٠ وما بعدها .

امكان الاجتهاد في كل عصر :

في بداية القرن الحالي بدأت الاصوات ترتفع بفتح باب الاجتهـــاد وانه لا يختص بأناس دون آخرين ولا يتقيد بزمان ولا مكان وذلك لما رأى المسلمون ان فتح باب الاجتهاد حاجة ملحة بعد أن غلبوا على أمرهم وغزتهم القوانين الغربية في عقر دارهم وأقيمت المعاملات الخارجية والداخلية على غير مايدينون وبعد أن أصبحت المسائل المدونة في كتب الفقه قليلة النظائر في الحياة العملية انطلاقا من هذه القاعدة « ان الاجتهاد مبـــدأ مقرر في الشريعة » وان الاسلام مساير لحاجات الناس ومصالحهم ومطالب حياتهم المتغيرة وأنه لذلك يجب أن يستمر التفكير فيه والتغلب بقواعده وفروعـه مع المحافظة على أصوله حتى لا يخرج عن مسايرة هـــذه الحاجات ولا ينحرف عن مصالح الناس أو يتعارض معها[1] .

وان العلماء لم يتفقوا كلهم على غلق باب الاجتهاد والذين أغلقوه كانوا من الحنفية والشافعية والذين أغلقوه لم يحكموا الاغلاق حتى نجد بعض متأخري الحنفية قرر أن ابن الهمام صاحب فتح القدير قد بلغ رتبة الاجتهاد ، ووجدنا المالكية يقررون ان المفتي يجب أن يكون مجتهدا[2] .

أما الحنابلة فقد ذهبوا الى أوسع من ذلك فقرروا عدم جواز خـــلو عصر من العصور من مجتهد مستقل وقال في ذلك ابن القيم « هم (أي المجتهدون المستقلون) الذين قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها وهم غرس الله الذين لايزال نفوسهم يغرسهم في دينه وهم الذين قال فيهم علي ابن أبي

---

(١) تقويم الفكر : محمود الشرقاوي ١١٧-١١٨ .

(٢) محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية : ١١٥ ، أحمد ابن حنبل لابي زهرة : ٣٥٩ .

طالب لن تخلو الاض من قائم لله بحجة » وقال ابن عقيل من فقهائهم أيضا انه لايعرف خلافا بين المتقدمين في أنه قد يوجد عصر يخلو من المجتهد المطلق» •

ويمكننا القول ان الاجتهاد في الوقت الحاضر أيسر وأسهل من أي وقت كان لان التفاسير دونت وصارت في الكثرة الى حد لايمكن حصرها والسنة النبوية قد دونت وتكلم الامة على التفسير والتخريج والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على مايحتاج اليه المجتهد وقد كان السلف الصالح يرحل منهم للحديث الواحد من قطر الى قطر أما الآن فجميع مايحتاج اليه المجتهد في متناول يده[1] •

وخاتمة المطاف في هذا الموضوع :

ان الذين لهم حق الاجتهاد هم الجماعة التشريعية التي توافرت في كل واحد منهم المؤهلات الاجتهادية التي قررها علماء الشرع الاسلامي والطريق الى ذلك هو جمع مجمع علمي يحضره من أكابر علماء كل قطر اسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين ليبسطوا بينهم حاجات الامة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الامة عليه وبالطريق والوسائل التي مهدها الشرع الاسلامي للاجتهاد لان التاريخ أثبت ان الفوضى التشريعية في الفقه الاسلامي كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي وخصوصا الاجتهاد بالرأي والاستنباط فيما لا نص فيه[2] •

هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين •

---

(١) ارشاد الفحول للشوكاني : ٢٥٤ •

(٢) مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه : عبدالوهاب خلاف ١٣ ، الاجتهاد حاضره وماضيه للاستاذ الكبير الفاضل بن عاشور مجلة المسلمون العدد الثامن ١٩٦٤م •

احكام الحوالة

,, بحث فقهي مقارن ''

الدكتور عبدالله محمد الجبوري

المدرس في كلية الامام الاعظم

لمحة تاريخية عن الحوالة :

استساغت القوانين منذ زمن بعيد انتقال الالتزام بسبب الموت على أساس تصور ان شخصية الوارث هي استمرار لشخصية المورث •

اما انتقال الحقوق والالتزامات بين الأحياء ، فلم يكن معروفا في القانون الروماني ، لان الفكرة التي كانت سائدة عندهم هي : ان الالتزام رابطة شخصية بين دائن ومدين ، وهذه الرابطة الحقوقية عندهم في الدين بحكم انها تربط ما بين شخصين بالذات فلم يكونوا يتصورون ان ينتقل الالتزام حال الحياة من دائن الى دائن آخر أو من مدين الى مدين آخر عن طريق حوالة الحق أو عن طريق حوالة الدين •

ولم يكن ممكنا اذا اريد تغير شخص الدائن الا بتجديد الالتزام بتغيير الدائن أو اريد تغيّر شخص المدين الا بتجديد الالتزام بتغير المدين ، وفي الحالتين لم يكن الالتزام ذاته بمقوماته وخصائصه ، هو الذي ينتقل من شخص الى شخص آخر بل كان الالتزام الاصلي ينقضي بالتجديد ، وينشأ مكانه التزام جديد بمقومات وخصائص غير المقومات والخصائص التي كانت للالتزام الاصلي وفي هذا الالتزام الجديد كان يتغير شخص الدائن أو يتغير شخص المدين •

على ان الرومان كانوا يلجأون الى طريقة أخرى لتحويل الالتزام من

دائن الى دائن آخر دون تدخل من المدين فكان الدائن الاصلي يوكل من يريد تحويل الالتزام اليه في قبض الدين باسمه من المدين ، وكان هذا التوكيل وسيلة يستطيع بها الوكيل ان يقبض الدين من المدين دون حاجة الى رضائه بتحويل الدين •

ولكن هذه الطريقة لم تكن مأمونة فان الدائن الاصلي كان يستطيع ان يعزل الوكيل قبل ان يقبض الدين ، وبقي القانون الروماني على هذه الحالة دون ان يعرف حوالة الحق ولا حوالة الدين •

وكذلك بقيت الحوالة مجهولة مدة طويلة في القانون الفرنسي القديم ، يتحايلون عليها عن طريق التوكيل بقبض الدين الذي كان القانون الروماني يلجأ اليه ، حتى أصبح هذا الطريق مألوفا ، ومنه دخلت حوالة الحق في القانون الفرنسي القديم الصادر في سنة ١٨٠٣م ، الذي اعتبر حوالة الحق صورة من صور تجديد الدين ، وأصبح مسلما في هذا القانون انه يجوز للدائن ان يحول حقه الى دائن آخر دون حاجة الى الحصول على رضا المدين بالحوالة على غرار التوكيل بالقبض الذي أصبح مفترضا دون نص •

وقد ساعد على امكان انتقال الالتزام من دائن الى دائن آخر ان فكرة الالتزام باعتباره رابطة شخصية أخذت تتطور ، وأخذ العنصر المادي في الالتزام يبرز شيئا فشيئا • فأصبح من السهل ان نتصور ان الالتزام ، باعتباره قيمة مالية لا باعتباره رابطة شخصية ، وبالنسبة الى موضوعه لا بالنسبة الى أطرافه ، ينتقل من دائن الى دائن آخر ، ولكن التطور في القوانين اللاتينية وقف عند هذا الحد ، ولم يصل القانون الفرنسي حتى اليوم الى تنظيم حوالة الدين أي انتقال الالتزام من مدين الى مدين آخر ، وليس هناك من سبيل الى تغيير المدين في الالتزام الا عن طريق التجديد أو الانابة في الوفاء ، وبقيت القوانين اللاتينية عند هذه المرحلة من التطور

لم تستكمله الى غايته باستثناء التقنين المدني الايطالي الجديد فقد أقر حوالة الدين عند الكلام على الانابة في الوفاء •

اما التقنينات الجرمانية فقد سارت في التطور الى نهاية الطريق ، ووجهة نظرهم في هذا انه ما دامت فكرة الالتزام قد تطورت فأصبح الالتزام يغلب فيه معنى القيمة المادية على الرابطة الشخصية ، وما دام قد امكن تصور انتقال الالتزام من دائن الى دائن آخر ، فما الذي يحول دون التسليم بانتقاله من مدين الى مدين آخر •

ولذلك أقر كل من القانون المدني الالماني الصادر سنة ١٨٩٦م ، وقانون الالتزامات السويسري الصادر سنة ١٩١١ حوالة الدين الى جانب حوالة الحق[١] •

اما القانون الانجليزي : فلم يكن يعرف الحوالة قبل سنة ١٨٧٥ ، وكان الطريق الوحيد لنقل الدين هو طريق التجديد الذي يتطلب موافقة الاطراف الثلاثة وتغير الدين نفسه بالانقضاء ، وقيام دين جديد[٢] •

ومن هذه اللمحة التاريخية يظهر لنا ان القوانين الوضعية لم تعرف حوالة الحق قبل سنة ١٨٠٣ ولم تعرف حوالة الدين قبل سنة ١٨٩٦ •

ومن هذه الحقيقة ينتج لنا امرا هاما هو ان الشريعة الاسلامية قد سبقت القوانين الوضعية بأكثر من عشرة قرون في تنظيم انتقال الحق والدين بطريق الحوالة وسنوضح في هذا البحث الاحكام الى تنظيم الحوالة في الشريعة الاسلامية ان شاء الله تعالى ••

---

(١) الوسيط : ٣/٤١٤ وما بعدها •

(٢) الموسوعة الفقهية : ٢٩ •

تعريف الحوالة :

الحوالة بفتح الحاء وكسرها ولكن الفتح أفصح ، وهي اسم مشتق من التحويل أو من الحول ومعناها لغة : الانتقال[1] .

جاء في المصباح المنير : تحول من مكانه انتقل عنه ، وحولته تحويلا نقلته من موضع الى موضع ، وحول تحويلا يستعمل لازما ومتعديا ، وحولت الرداء نقلت كل طرف الى موضع الاخر ، والحوالة مأخوذة من هذا فاحلته بدينة نقلته الى ذمة غير ذمتك[2] .

وجاء في فتح القدير نقلا عن المغرب : تركيب الحوالة يدل على الزوال والنقل ، ومنه التحويل : وهو نقل الشيء من محل الى محل .

فالمحيل : هو المديون ، والمحال والمحتال والمحال له ، صاحب الدين . والمحال عليه ، والمحتال عليه : هو الذي التزم ذلك الدين للمحتال ، والمحال به والمحتال به : نفس المال[3] .

اما معناها في الشرع : فهي نقل الدين من ذمة الى ذمة .

وهذا التعريف للمالكية ، والشافعية ، والحنابلة ، والزيدية والجعفرية وبعض الحنفية[4] .

وذهب الامام محمد بن الحسن ـ من الحنفية ـ الى ان الحوالة تنقل المطالبة من ذمة الى ذمة ، وعلى هذا فالحوالة تنقل المطالبة فقط ولا تنقل الدين ، بل يبقى في ذمة المحيل[5] .

---

(١) فتح الباري : ٣٨٠/٤ ، مغني المحتاج : ١٩٣/٢ .
(٢) المصباح المنير : ١٧٠/١ .
(٣) فتح القدير : ٤٤٣/٥ .
(٤) الشرح الكبير بحاشية الدسوقي : ٣٢٥/٣ ، مغني المحتاج : الصفحة السابقة ، الكافي : ٢١٨/٢ ، البحر الزخار : ٦٧/٥ ، شرائع الاسلام : ١١٢/٢ حاشية ابن عابدين : ٣٤٠/٥ .
(٥) ابن عابدين : ٣٤٠/٥ .

وقال زفر : ان الحوالة لا تنقل الدين ولا المطالبة ، وانما تضم ذمة الى ذمة فهي والكفالة سواء[1] .

والراجح : ما ذهب اليه جمهور العلماء وهو الصحيح من مذهب الحنفية : ان الحوالة تنقل المطالبة والدين معا من ذمة المحيل الى ذمة المحال عليه ، وتبرأ بذلك ذمة المحيل كما سيأتي تفصيله في موضعه . يؤيد ذلك :

ان صاحب الدين ـ وهو المحال ـ اذا ابرأ المحال عليه من الدين أو وهبه اياه صحت البراءة والهبة اما اذا ابرأ المحيل وهو المديون الاصلي ، أو وهبه فانه لا يصح ، فلو كان الدين باقيا بذمة المديون الاصلي وهو المحيل لصح ابراؤه منه وهبته اياه .

وأيضا : ان الحوالة مشتقة من التحويل وهو النقل فكان معنى الانتقال لازما فيها ، والشيء اذا انتقل الى موضع لا يبقى في المحل الاول ضرورة[2] .

أصل مشروعية الحوالة :

الحوالة ثابتة بالسنة والاجماع .

اما السنة :

فما روى عن أبي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (مطل الغني ظلم ، واذا اتبع احدكم على مليء[3] فليتبع) رواه البخاري ومسلم ، وفي رواية للبيهقي بلفظ « واذا احيل احدكم على مليء فليحتل »[4] .

---

(١) بدائع الصنائع : ٣٤٣٩/٧ .

(٢) انظر المصدر السابق .

(٣) المليء : الغني .

(٤) البخاري بشرح الفتح : ٣٨١/٤ ، مسلم بشرح النووي : ٢٢٨/١٠ ، السنن الكبرى : ٧٠/٦ .

وقد يروى بفاء التفريع « فاذا احيل احدكم على ملىء فليتبع » فيفيد ان ما قبله علته ، أي ان مطل اهل الملاءة واليسار ظلم محرم في الاسلام فلا يخشينه مسلم فيأبى من خشيته قبول الحوالة على ملىء بل انه لمأمور بقبولها .

والامر في قوله « فليتبع أو فليحتل » للاستحباب عند جمهور العلماء ، وقيده بعضهم بان يكون الملىء وفيا ، ولا شبهة في ماله ، وقد صرفوا الامر عن ظاهره الحاقا للحوالة بسائر المعاوضات لان فيها شائبة المعاوضة .

وحمله أكثر الحنابلة وأبو ثور وابن جرير الطبري والظاهرية على الوجوب ، لانه الاصل في صيغة الامر .

واستظهر الكمال بن الهمام انه امر أباحه ، لان أهل الملاءة قد يكون فيهم اللدد في الخصومة ، والمطل بالحقوق ، وهو ضرر لا يأمر الشارع بتحمله ، بل بالتباعد عنه واجتنابه ، فمن عرف منهم بحسن القضاء استحق اتباعه تفاديا للمساس بمشاعره ، وتنفيسا عن المدين نفسه ، ومن جهل حاله فعلى الاباحة اذ لا ترجيح بلا مرجح[1] .

واما الاجماع :

فهو منعقد على جوازها[2] ، والحاجة داعية اليها فهي تخفف على المدين وتيسر عليه بعدم المطالبة في الحال وتدفع حاجة الدائن باداء المحال عليه الدين له .

حقيقة الحوالة :

للعلماء خلاف في بيان حقيقة الحوالة وتكييفها :

فذهب بعضهم : الى انها بيع دين بدين جازت على وجه الاستثناء

---

(١) فتح الباري : ٣٨٢/٤ ، فتح القدير : ٤٤٤/٥ ، الموسوعة الفقهية : ٤٣ .

(٢) الحاوي : ج ١ ، مغني المحتاج : ١٩٣/٢ .

لحاجة الناس اليها .

فهي بيع لانها ابدال مال بمال وكل واحد ملك بها ما لم يملك فكان المحيل باع المحتال ماله في ذمة المحال عليه بما للمحتال في ذمته .

وبهذا قال المالكية وهو القول الاصح عند الشافعية ، وقول مرجوح للحنابلة[1] .

وقال الشيرازي في المهذب : الحوالة بيع في الحقيقة لان المحتال يبيع ماله في ذمة المحيل بما له في ذمة المحال عليه ، والمحيل يبيع ماله في ذمة المحال عليه ، والمحيل يبيع ماله في ذمة المحال عليه بما عليه من الدين[2] .

وقال بعض هؤلاء : انها بيع عين بعين .

وقال آخرون منهم : انها بيع عين بدين[3] .

الا ان ابن تيمية وتلميذه ابن القيم لا يسلمان بان الحوالة واردة على خلاف القياس ، وان كان فيها بيع دين بدين ، وفي ذلك يقرر ابن القيم في اعلام الموقعين : ان امتناع بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا اجماع ، وانما ورد النهي عن بيع الكالي بالكالي[4] ، والكالىء : هو الشيء المؤخر الذي لم يقبض ، كما لو اسلم شيئا في شيء في الذمة وكلاهما مؤخر ، فهذا لا يجوز بالاتفاق ، وهو بيع كالىء بكالىء ، واما بيع الدين بالدين فهو على أربعة وجوه :

اما ان يكون بيع واجب بواجب كالصورة التي ذكرنا ، وهو الممنوع ،

---

(١) المنتقى : ٥/٦٧ ، بداية المجتهد : ٢/٣٢٦ ، مغني المحتاج : الصفحة السابقة ، المغني : ١/٣٣٧ .

(٢) المهذب :

(٣) الحاوي ج ١٠ .

(٤) بما روى عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم « نهى عن بيع الكالىء بالكالىء » رواه الدارقطني انظر نيل الاوطار : ٥/١٧٦ .

أو يكون بيع ساقط بساقط (كما في صور المقاصة) أو يكون بيع ساقط بواجب (كما لو باعه دينا له في ذمته بدين آخر من غير جنسه) فقد سقط الدين المبيع ووجب عوضه ، أو يكون بيع واجب بساقط (كما لو اشترى من مديونه قمحا على سبيل السلم بالدين الذي له عليه فقد وجب له عليه دين وسقط عنه غيره) وقد حكى بعضهم الاجماع على امتناع هذا شرعا ولا اجمال فيه ، ونقل تلميذه ابن القيم عنه اختيار جوازه ، ثم قال « وهو الصواب » اذ لا محذور فيه ، وليس بيع كالىء فيتناوله النهي بلفظه ، ولا في معناه فيتناوله بعموم المعنى ، فان المنهي عنه قد شغلت فيه الذمتان بغير فائدة ، فان لم يتعجل احدهما ما يأخذه فينتفع بتعجيله ، وينتفع صاحب المؤخر بربحه بل كلاهما شغلت ذمته بغير فائدة ، واما ما عداه من الصور الثلاث فلكل منها غرض صحيح ، ومنفعة مطلوبة . وذلك ظاهر في مسألة التقاص ، فان ذمتهما تبرأ من اسرها ، وبراءة الذمة مطلوب لهما وللشارع واما في الصورتين الاخيرتين : فاحدهما يعجل براءة ذمته ، والآخر ينتفع بربحه ، يعني فثم نفع في مقابلة نفع فتجوز ، كما في بيع العين بالدين سواء اتحدت الذمة ام اختلفت[1] .

وللشافعية أقوال أخرى في حقيقة الحوالة :

فذهب بعضهم : الى انها استيفاء فكأن المحتال استوفى ما على المحيل ، واقرضه للمحال عليه[2] .

---

(١) اعلام الموقعين : ١/٤٣٨ ـ ٤٣٩ ، موسوعة الفقه الاسلامي : ٥٠ .

(٢) الاشباه والنظائر للسيوطي : ٤٦١ ، مغني المحتاج : ٢/١٩٣ .

وذهب آخرون منهم : الى انها اسقاط حق بعوض[1] .

وقال بعض متأخري الشافعية : انها لا تتمحض بيعا أو استيفاء وانما هي بيع مشتمل على استيفاء أو استيفاء مشتمل على بيع[2] .

وعند الحنفية : هي ابراء بحالها ، وفيها معنى المعاوضة بمالها[3] .

اما عند الحنابلة فالراجح عندهم انها عقد ارفاق مستقل بنفسه ليس بمحمول على غيره[4] .

ويلاحظ على هذه الاقوال ما يلي :

ان قول الاسقاط بعوض ناظر الى جانب المحال فقط الا ان تكون العوضية فيه انتهاء بالمقاصة لا ابتداء بالعقد ، فيكون عندئذ ناظرا الى الجانبين .

اما فكرة الاسقاط بعوض بالنسبة الى المحال فانها تقتضي الرجوع اذا فات هذا العوض ، وليس هذا على اطلاقه مذهب أحد سوى الناصر من الزيدية[5] .

واما قول الاستيفاء المجرد ، فملحظه فيما يبدو ان ليس في الحوالة الا قيام المحال عليه مقام المحيل في ايفاء الدائن ، واستيفاء الدائن شيء واحد لا يختلف ذاتا باختلاف موفيه .

ولكن لو صح هذا الملحظ لوجب اجبار المحال على قبول الحوالة ثم لا يخفى ما في هذا المقام نفسه من شوب المعاوضة ، وهي عقد ولا تمام

(١) النهاية وحواشيها : ٤٠٨/٤ .

(٢) الاشباه والنظائر : الصفحة السابقة .

(٣) بدائع الصنائع : ٣٤٣٦/٧ .

(٤) المغني : ٥٤/٥ .

(٥) البحر الزخار : ٦٨/٥ .

العقد دون هذا الشوب ٠

فلا مساغ للقول بان الحوالة استيفاء محض وليست بعقد ٠

اما ما قرره ابن القيم : من ان الحوالة اذا كانت بيع دين بدين فليس كل بيع دين بدين من غير من هو عليه محظور أو باطل انما المحظور والباطل بيع الكالىء بالكالىء بالتفسير الذي سبق نقله عن ابن تيمية ، واذن فيمكن ان يتجنب هذا ثم تكون الحوالة بعد ذلك على سنن القياس لا مستثناة مما لا يجوز ٠

فهو توجيه غير سليم ، لان النهي عن بيع الدين بالدين ليس مقصوراً على بيع الكالىء بالكالىء لكونه قد خص هذا النوع منه بنهي صريح ، بل النهي عن بيع الدين بالدين على العموم ثابت ضمن النهي عن بيع الغرر الوارد في حديث ابي هريرة قال : « نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر » رواه مسلم[1] ٠ لخفاء عاقبته من جانبيه اذ لا يدري أيكون وفاء ام لا فاذا جاء نهي خاص عن بيع الكالىء بالكالىء كان ذلك من قبيل أفراد فرد من العام بحكمه تأكيدا عليه فلا يخصص به ، كما هو مقرر في أصول الفقه ٠

على ان البيع الذي تتضمنه الحوالة قد يكون في الاجناس الربوية ، مع اتحاد علة الربا ، والاصل العام في مثله المنع الا شريطة التقابض في مجلس العقد ، فاذا عفى لنا عن هذه الشريطة في باب الحوالة بخاصه ، ولو من بعض وجهات النظر ـ كان رخصة لا جدال فيها واستثناء من الاصل العام

وبهذا يظهر لنا رجاحة القول الاول الذي يرى ان الحوالة ، مستثناة من بيع الدين بالدين الا انه بيع لغرض الاستيفاء لا لغرض الاسترباح والمغابنة ، ولهذا قالوا : انها عقد ارفاق ، فهو بيع ذو طبيعة خاصة كبيع

---

(١) مسلم بشرح النووي : ١٠/١٥٦ ٠

الوفاء[1] ونظائره ، ولعل الدقة الفقهية تقتضي التعبير بالاشتمال على الاستيفاء[2] .

أقسام الحوالة وبيان أنواعها :

تقسم الحوالة الى نوعين رئيسين :

١ ـ حوالة مقيدة .

٢ ـ حوالة مطلقة .

فالحوالة المقيدة : هي ان يقيدها المحيل بالدين الذي له على المحال عليه ، أو بالعين الذي له عنده امانة كانت ام مضمونة كان يقول المدين لآخر احلت فلانا عليك بالمائة دينار التي لي في ذمتك فيقبل .

أو يقول له : احلت فلانا عليك بالمائة التي له علي على ان تدفعها اليه من الدنانير التي اودعتها أو على ان تدفعها اليه من الدنانير التي اغتصبتها مني فيقبل ويخير المحال في الاحوال كلها .

ويطلق على الاولى حوالة مقيدة بدين خاص ، وعلى الثانية حوالة مقيدة بالعين المودعة أو العارية ، وعلى الثالثة حوالة مقيدة بالعين المضمونة ، وهي التي اذا هلكت وجب رد مثلها ان كانت مثليه أو قيمتها ان كانت قيمية كالمغصوبة .

اما الحوالة المطلقة : فهي التي لم يقيدها المحيل بدين له على المحال عليه أو عين سواء كان له عليه شيء من ذلك أو لم يكن أي لا يلزم في هذه الحوالة ان يكون المحال عليه مدينا للمحيل .

---

(١) بيع الوفاء : هو ان يقول البائع للمشتري بعت منك هذا العين بما لك علي من الدين على اني متى قضيته فهو لي . وسمي بذلك لان فيه عهدا بالوفاء من المشتري بان يرد المبيع على البائع حين رد الثمن : انظر حاشية ابن عابدين : ٥/٢٧٦ .

(٢) الموسوعة الفقهية : ٣٥ .

كان يقول المحيل لرجل يطالب رجلا : احلتك بالالف التي لك على هذا الرجل ولم يقل ليؤديها من المال الذي عليه •

والحوالة المطلقة على نوعين : حوالة حالة وحوالة مؤجلة :

فالحالة : هي ان يحيل الطالب بدين حال على المحيل ، فتكون حالة على المحال عليه كذلك لان الدين يتحول من الاصيل بالصفة التي كان عليها لديه •

اما المؤجلة : فهي ان يكون الدين على الاصيل مؤجلا فيحال بذلك الاجل على المحال عليه ، ويعتبر الاجل السابق اجلا للدين • وهذا التقسيم للحوالة عند الحنفية[1] • اما عند المذاهب الاخرى فلا يوجد هذا التنويع للحوالة الى مطلقة ومقيدة وانما نقل قول مرجوح عند المالكية والشافعية ، وراجح عند الجعفرية والزيدية ، جواز الحوالة على غير المدين بشرط رضاه ويترتب عليها احكامها ومنها براءة ذمة المحيل • فهذه تعتبر حوالة مطلقة وان لم يطلقوا عليها هذا الاسم واشترط ابن الماجشون ـ وهو صاحب هذا القول المرجوح عند المالكية ـ ان تقع بلفظ الحوالة ، والا فتكون كفالة ، وليست حوالة[2] •

والراجح عند جمهور العلماء ان الحوالة على غير المدين هي من قبيل الضمان أو الكفالة وليست من الحوالة[3] •

---

(١) العناية على الهداية : ٥/٤٥٠ ، حاشية ابن عابدين : ٥/٣٤٨ ـ ٣٤٩ •

(٢) المنتقى : ٥/٦٧ ، مغني المحتاج : ٢/١٩٤ ، شرائع الاسلام : ٢/١١٣ ، البحر الزخار : ٥/٦٩ •

(٣) مغني المحتاج : ٢/١٩٤ ، المغني : ٥/٥٧ ، الخرشي على مختصر خليل : ٦/١٧ •

أركان الحوالة :

للحوالة أركان لابد من توفرها حتى تنعقد وهي : محيل ، ومحتال ، ومحال عليه ، ومحال به ، وصيغة وهي الايجاب والقبول ، ولا تنحصر الصيغة في لفظ مشتق من الاحالة ، فتصح بكـل ما يدل على نقل الدين كقوله خذ حقك من فلان كما تصح بقوله : احلتك على فلان ونحو ذلك .

وهذا عند الشافعية والحنابلة ونحوه ، قال : المالكية ، الا ان الشافعية وهم من نفاه الحوالة المطلقة عدوا من جملة الاركان وجود دين للمحيل على المحال عليه[1] . ولكن يمكن ادماج هـذا في الركن الرابع وهـو المحال به .

اما الحنفية : فلم يجعلوا للحوالة الا ركنين هما : الايجاب والقبول لان صيغة عقدها لا تتكون الا منهما ، وهما جـزء الماهية ، وتصح الصيغة عندهم أيضا بأية الفاظ تدل على معنى الحوالة ويقوم مقام الالفاظ كل ما يدل دلالتها كالكتابة والارشاد المفهمة من الاخرس[2] .

شروط الحوالة :

يجب ان تتوفر في الحوالة عـدة شروط حتى يترتب اثرهـا ، وهي أنواع بعضها يرجع الى المحيل ، وبعضها يرجع الى المحال ـ وبعضها يرجع الى المحال عليه ، وبعضها يرجع الى المحال به .

١ ـ شروط المحيل :

من الشروط الواجب توفرها في المحيل العقـل ، فلا تنعقـد حوالة المجنون والصبي الذي لا يعقل ، لان العقـل من شرائط أهلية التصرفات

---

(١) مغني المحتاج : ٢/١٦٣ ، المغني ٥/٥٤ ، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي : ٣/٣٢٦ ـ ٣٢٧ ، الفقه على المذاهب الاربعة : ٣/٢١٨ وما بعدها .

(٢) بدائع الصنائع : ٧/٣٤٣٥ .

كلها ، ولا يمكن ان يخالف أحد في اشتراط العقل .

واما البلوغ : فهو شرط للنفاذ دون الانعقاد ، فتنعقد حوالة الصبي العاقل موقوفة على اجازة وليه[1] .

ومن الشروط أيضا في المحيل ان يكون مديونا للمحال فان احال من لا دين عليه على من له دين فهذه المعاملة ليست حوالة بل هي وكالة تثبت فيها احكامها ، لان الحوالة مأخوذة من تحول الحق وانتقاله ، ولا حق ههنا ينتقل ويتحول ، وانما جازت الوكالة بلفظ الحوالة لاشتراكهما في المعنى وهو استحقاق الوكيل مطالبة من عليه الدين كاستحقاق المحتال مطالبة المحال عليه ، وتحول ذلك الى الوكيل كتحوله الى المحيل . وباشتراط مديونية المحيل للمحال قال الحنفية ، والمالكية ، والشافعية والحنابلة والزيدية والجعفرية[2] .

اما رضا المحيل : فقد اختلف الفقهاء في اشتراطه :

فذهب الجمهور : الى ان رضا المحيل شرط لصحة الحوالة ، وعللوا ذلك بان المحيل مخير في ايفاء ما عليه من أي جهة شاء فلا يتعين عليه قضاؤه من جهة معينة لجهة الدين الذي له على المحال عليه ، وان كثيرا من الناس يأنفون من ان يتحمل أحد شيئا من ديونهم بدون رضاهم ، وهو مذهب المالكية ، والشافعية ، والحنابلة ، والزيدية ، والجعفرية ، وبعض الحنفية وهي رواية القدوري[3] .

---

(١) المصدر السابق : ٣٤٣٦/٧ .

(٢) حاشية ابن عابدين : ٣٤٧/٥ ، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي : ٣٢٥/٣ ، نهاية المحتاج : ٤١٠/٤ ، المغني : ٥٦/٥ ـ ٥٧ ، البحر الزخار : ٦٧/٥ ، شرائع الاسلام : ١١٣/٢ .

(٣) الشرح الكبير بحاشية الدسوقي : الصفحة السابقة ، نهاية المحتاج : الصفحة السابقة المغني : ٥٨/٥ ، الروض النضير : ٧١/٤ ، شرائع الاسلام : ١١٢/٢ ، العناية على الهداية : ٤٤٤/٥ .

اما الرواية الثانية عن الحنفية وهي رواية الزيادات ان الحوالة تصح بدن رضا المحيل •

ووجه هذه الرواية :

ان التزام الدين من المحال عليه تصرف في حق نفسه ، وهو لا يتضرر به بل فيه نفعه عاجلا باندفاع المطالبة عنه في الحال ، وآجلا بعدم الرجوع عليه ، فلا داعي لاشتراط رضاه[1] •

وفي الحقيقة والواقع انه لا يوجد خلاف بين الحنفية في ذلك ، لان القدوري لم يوجب رضا المحيل لنفاذ عقد الحوالة ، بل ليسقط بالوفاء دين المحيل في ذمة المحال عليه ان وجد ، وليرجع المحال عليه على المحيل بما أدى عنه ان لم يكن مدينا له ، لانه ليس له الرجوع على المحيل ، ولايسقط دينه بدون رضاه •

أو يقال ان خلافهم لم يرد على شيء واحد ، لان الحوالة ان كانت احالة أي ابتداؤها من المحيل فهي فعل اختياري ولا يتصور حصوله بدون الارادة والرضا ، وهو محمل رواية القدوري • وان كان ابتداؤها من المحال عليه بان يصدر منه الايجاب ، ويصدر القبول من المحال له فهذا احتيال يتم بارادة المحال عليه ورضاه • ولا حاجة لرضا المحيل ، الا انه على هذا التوجيه لا يثبت للمحال عليه حق الرجوع بما أدى • ولو كان عليه للمحيل دين لا يسقط الا برضا المحيل ، فرجع الى التوفيق الاول[2] •

٢ ـ شروط المحال له :

يشترط في المحال له حتى تنعقد الحوالة العقل لان قبوله شرط في الحوالة أو ركن فيها ، وغير العاقل ليس من أهل القبول •

(١) فتح القدير : ٥/٤٤٤ ـ ٤٤٥ •

(٢) حاشية ابن عابدين : ٥/٣٤١ •

اما البلوغ فهو شرط النفاذ لا شرط الانعقاد فينعقد احتيال الصبي موقوفا على اجازة وليه ان كان المحال عليه املاء من المحيل اما اذا لم يكن املاء فلا اعتبار لاجازة الولي[1] .

اما رضا المحال له : فقد اختلف فيه الفقهاء :

فذهب بعضهم : الى ان رضاه شرط لصحة الحوالة ، لان الدين حقه ، فانتقاله من ذمة الى ذمة يتوقف على رضاه ، اذ الذمم تتفاوت يسارا واعسارا وبذلا ومطلا وبذلك تتأثر قيمة الدين نفسه . ولا سبيل الى الزامه بتحمل ضرر لم يلتزمه . وهو مذهب الحنفية والمالكية ، والشافعية والزيدية والجعفرية[2] .

وذهب آخرون : الى عدم اشتراط رضا المحال له ، وهومذهب الظاهرية والصحيح من مذهب الحنابلة .

وقالوا : يلزم المحتال القبول اذا كان المحال عليه مليئا ، وما دام القبول واجبا عليه فليس رضاه شرطا لصحة الحوالة .

واستدلوا :

بما ورد في حديث أبي هريرة المتقدم قوله صلى الله عليه وسلم « مطل الغني ظلم فاذا اتبع احدكم على ملىء فليتبع » ومن رواية أخرى « واذا احيل احدكم على ملىء فليحتل » .

فقد جاء بصيغة الامر وظاهرة الوجوب ولا صارف له فيلزم الدائن بقبول الحوالة .

والجواب عن ذلك : ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد رتب هذا

---

(١) بدائع الصنائع : ٣٤٣٦/٧ .

(٢) فتح القدير : ٤٤٤/٥ ، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي : ٣٢٥/٣ ، المهذب : ٣٣٨/١ ، البحر الزخار : ٦٧/٥ ، شرائع الاسلام : ١١٢/٢ .

على الحكم بان مطل المدين الغني ظلم ، وامر الدائن بقبول الحوالة تيسيرا حتى لا يصبح هو أيضا جائرا بالمطالبة اذا كان الوفاء بطريق الحوالة أيسر على المدين المحيل •

فمناط الامر البعد عن الجور ، وعندئذ ربما كانت ذمة المحيل أكثر امانة ، فتكون الحوالة عنه مضرة بالدائن المحال ، وان شريعة الله العادلة لا تلزم بتحمل مثل هذا الضرر[1] •

وهذا القدر كاف لصرف الامر عن الوجوب وحمله على الاستحباب لانه امر ارشاد •

والراجح ما ذهب اليه جمهور العلماء من ان رضا المحيل شرط لصحة الحوالة ، وان الامر الوارد في الحديث محمول على الاستحباب •

ومن الشروط الواجب توفرها أيضا حضور المحال مجلس العقد وقد اختلف فقهاء الاحناف في كونه شرطا للانعقاد أو للنفاذ :

فقال أبو حنيفة ومحمد : هو شرط للانعقاد فلا تصح الحوالة بدون حضوره مجلس العقد •

وقال أبو يوسف : هو شرط للنفاذ ، وعلى ذلك فلو كان المحال غائبا عن المجلس فاحيل بدينه على شخص فبلغه الخبر ، فأجاز صحت الحوالة على قول أبي يوسف ، أي انها تنعقد موقوفة على قبوله عنده •

اما على قولهما فلا تنعقد ، لانها وقعت باطلة ، فلا تصححها الاجازة وهو الصحيح ، لان قبوله ركن في العقد فلا يصح بدونه •

٣ ـ شروط المحال عليه :

يشترط في المحال عليه عند الحنفية العقل لما تقدم ذكره ، فلا تصح الحوالة على مجنون أو صبي لا تمييز له •

---

(١) الموسوعة الفقهية : ٦٦ •

وكذلك البلوغ ، فلا يصح من الصبي قبول الحوالة ، سواء كان محجورا عليه أو مأذونا له في التجارة ، وسواء كانت الحوالة بأمر المحيل أو بغير امره ، لان هذه الحوالة تبرع ابتداء اذا كانت بأمر المحيل وتبرع ابتداء وانتهاء ان لم تكن بأمره ، ولا يملك حق الرجوع على المحيل في الحالة الاخيرة ، ولا فرق بين قبوله بنفسه وقبول وليه له لانه من التصرفات الضارة فلا يملكه الولي[1] .

اما رضا المحال عليه : فللفقهاء خلاف وتفصيل في ذلك .

ففي الحوالة المطلقة عند القائلين بها لا خلاف عندهم في اشتراط رضا المحال عليه .

اما في الحوالة المقيدة : فذهب الحنفية الى اشتراط رضاه ، فان كان المحال عليه غائبا عن مجلس العقد ، وجرت الحوالة بين المحيل والمحال ، فتنعقد ويتوقف نفاذها على رضا المحال عليه الا انهم استثنوا : حالة ما اذا استدانت الزوجة النفقة بأمر القاضي فلها ان تحيل على الزوج بغير رضاه . ووافقهم في اشتراط رضا المحال عليه الجعفرية وهو قول غير مشهور لبعض المالكية ، واليه ذهب المزني وابن سريج والاصطخري من الشافعية وداود الظاهري[2] .

واحتجوا :

١ ـ بانه احد من تتم به الحوالة فاعتبر رضاه كالمحيل والمحتال .

واجيب عن ذلك :

بان المعنى في المحيل انه مالك رضاه معتبر في زوال ملكه . وفي

---

(١) بدائع الصنائع : ٧/٣٤٣٦ .

(٢) العناية على الهداية : ٥/٤٤٤ حاشية ابن عابدين : ٥/٣٤١ ـ ٣٤٢ شرائع الاسلام : ٢/١١٢ ، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي : ٣/٣٢٥ ، الحاوي : ج ١٠ ، المنتقى : ٥/٦٧ .

المحال : انه لما لم تتم البراءة من دينه الا برضاه لم تتم الحوالة به الا عن رضاه ، واذا تمت البراءة عن الدين الذي على المحال عليه بغير رضاه تمت الحوالة بغير رضاه .

٢ - وان الدين قد يتعلق بالذمة أصلا وبالرهن فرعا فلما لم يكن لصاحب الدين ان يولي الرهن غيره فاولى ان لا يكون له ان يولي الذمة غيره .

واجيب عن ذلك :

بان المرتهن لما لم يمتلك الرهن لم يكن له ان ينقله الى غيره ، ولما كان المحيل مالكا للدين جاز ان ينقله الى غيره .

٣ - وان المحال عليه هو الذي يلزمه الدين ، ولا لزوم الا بالتزامه ولو كان مديونا للمحيل ، لان الناس يتفاوتون في الاقتضاء فقد يكون صاحب الدين أسهل قضاء وأحسن معاملة وأسمح قبضا فلا يرضى من عليه الدين بمعاملة غيره ، لذلك كان نقل الدين بالحوالة موقوفا على قبوله .

واجيب عن ذلك :

بان هذا منتقض بالوكيل[1] .

وذهب الحنابلة ، والمالكية في المشهور عنهم ، وأكثر الشافعية وبعض الزيدية : الى ان رضا المحال عليه غير معتبر في صحة الحوالة الا ان المالكية استثنوا حالتين اشترطوا فيها رضا المحال عليه .

الحالة الاولى : اذا كانت بين المحيل والمحال عليه عداوة سابقة على وقت الحوالة لئلا يبالغ في ايذائه بعنف مطالبته ، اما اذا حدثت العداوة بعد الحوالة فليس للمحال ان يستوفي الدين من المحال عليه بنفسه ، وانما يوكل من يقبضه منه لما ذكرنا .

---

(١) الحاوي : ج ١٠ ، فتح القدير : ٥/٤٤٤ .

الحالة الثانية : اذا وقعت الحوالة على غير مدين ، ولم يشترط المحيل براءة نفسه ، فلابد من رضا المحال عليه في هذه الحالة ليكون ملتزما .

وفي الحقيقة ان هاتين الحالتين لم ترد على سبيل الاستثناء لان وجود العداوة السابقة مانع من صحة الحوالة أصلا على المشهور عندهم .

واما الحالة الثانية : فهي من قبيل الكفالة لا الحوالة عندهم ما دام المحال عليه غير مدين للمحيل(١) .

اما اشتراط مديونية المحال عليه للمحيل فقد قال بها عامة الفقهاء غير الحنفية .

وحجة أصحاب هذا المذهب :

١ - قوله صلى الله عليه وسلم « واذا اتبع احدكم على ملیء فليتبع » فلم يشترط عليه السلام رضا المحال عليه ، ولو كان رضاؤه شرطا لقال « على مليء راض » .

٢ - قياس الحوالة على البيع فان كلا منهما تصرف مالك في ملكه ، واذا جاز المدائن ان يبيع دينه الى غيره بشروطه دون ان يتوقف صحة البيع أو نفاذه على رضا المدين فكذلك الحكم اذا أحال عليه غيره .

٣ - قياس الحوالة على الوكالة ، فان كلا منهما تفويضا بالقبض الى أجنبي عن المدين ، والتفويض بطريق الوكالة لا يفتقر الى رضا المدين ، فكذلك التفويض بطريق الحوالة(٢) .

وبعد هذا العرض لادلة المذهبين ومناقشة أدلة القائلين باشتراط رضا المحال عليه أرى رجحان المذهب الثاني القائل بعدم اشتراط رضا المحال

---

(١) المغني : ٥/٦٠ ، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي : ٣/٣٢٦ ، مغني المحتاج : ٢/١٦٤ ، البحر الزخار : ٥/٦٧ .

(٢) المهذب : ١/٣٣٨ ، مغني المحتاج : ٢/١٩٤ .

عليه لسلامة أدلته • ولان المحال عليه مدين ومكلف باداء دينه وعدم المماطلة فيه ، وللمحيل ان يقبض دينه من مدينه بنفسه أو بنائب عنه وقد أقام المحال مقامه في استيفاء دينه وقبضه ، فوجب على المحال عليه ان يدفعه اليه ، ولا يتوقف ذلك على رضاه •

٤ ـ شروط محل الحوالة (المال المحال به ، والمال المحال عليه) •

سبق وان ذكرنا ان الحنفية ، ومن وافقهم لم يشترطوا وجود مال للمحيل على المحال عليه ، لقولهم بالحوالة المطلقة ، وعليه فالشروط التي سنذكرها في المال المحال عليه على رأي من يشترطون وجوده وهم الجمهور •

تحديد نوعية المال الذي تجرى فيه الحوالة :

يشترط في المال المحال به ان يكون دينا ، وكذلك في المال المحال عليه عند من يشترطون وجوده •

اما الحوالة بالعين : سواء كانت مطلقة أو مقيدة فلا تصح ، لان النقل الذي تضمنته الحوالة نقل حكمي للوصف الشرعي وهو الدين ، والاعيان لا يتصور فيها غير النقل الحسي[1] •

اما الحوالة على العين ـ في الحوالة المقيدة ـ فلم يقل بها غير الحنفية ، لان عامة الفقهاء غيرهم يشترطون في المال المحال عليه ان يكون دينا كما ذكرنا فلا تصح الحوالة على العين أيا كان نوعها • ومن الشروط في المال المحال به : ان يكون دينا لازما قياسا على الكفالة ، وقد صرح بذلك الحنفية وقالوا كل دين تصح به الكفالة تصح به الحوالة ومالا فلا[2] • وباشتراط

---

(١) حاشية ابن عابدين : ٥/٣٤٢ ـ ٣٤٣ ، مغني المحتاج : ٢/١٩٤ ، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي : ٣/٣٢٥ ، المغني : ٥/٥٧ ، البحر الزخار : ٥/٦٧٥ •

(٢) بدائع الصنائع : ٧/٣٤٣٧ ، حاشية ابن عابدين : ٥/٣٤٢ •

لزوم الدين قال المالكية والزيدية وبعض الشافعية .

وفرع المالكية على هذه الشريطة : ان الحوالة لا تصح بالدين الذي يستدينه صبي أو سفيه ويصرفه فيما له عنه غنى لان للولي طرح الدين عنهم واسقاطه .

والمعتمد عند الشافعية ان يكون الدين لازما ـ وهو الذي لا خيار فيه ـ او ايلا الى اللزوم بنفسه كثمن المبيع في مدة الخيار ، لان الاصل في البيع لزوم الثمن ، وان الخيار عارض في طريق اللزوم ، وبزوال العارض يعود الاصل تلقائيا[١] .

واما الحنابلة : فذهب كثير منهم الى اشتراط ان تكون الحوالة على دين مستقر ، ولا يشترط ان تكون بدين مستقر الا السلم ، فلا تصح الحوالة به ولا عليه ، لان دين السلم ليس بمستقر لكونه بعرض الفسخ لانقطاع المسلم فيه ، ولا تصح الحوالة به ، لانها لا تصح الا فيما يجوز اخذ العوض عنه ، والسلم لا يجوز أخذ العوض عنه ، لقوله عليه الصلاة والسلام « من اسلم في شيء فلا يصرفه الى غيره » رواه أبو داود[٢] .

وفرعوا على ذلك :

ان المرأة اذا أحالت على زوجها بصداقها قبل الدخول لم يصح ، لانه غير مستقر ، وان احالها الزوج به صح ، لانه له تسليمه اليها وحوالته به تقوم مقام تسليمه ، وان احالت به بعد الدخول صح لاستقراره[٣] .

وذهب البعض الاخر منهم الى عدم اشتراط الاستقرار في مال

---

(١) الخرشي على مختصر خليل : ١٧/٦ ، مغني المحتاج : ١٩٤/٢ ، البحر الزخار : ٦٩/٥ .

(٢) سنن أبي داود : ٢٧٧/٣ .

(٣) المغني : ٥٥/٥ .

الحوالة[1] .

ومن الشروط المطلوبة في محل الحوالة : كون المال المحال به أو عليه معلوما فقد اشترط الشافعية والحنابلة والجعفرية : علم المحيل والمحال بما يحال به وعليه جنسا وقدرا وصفة كحلول وصحة وجوده واضدادها وغير ذلك من الصفات المعتبرة في السلم كالطول والعرض والرقة والصفاقة وما الى ذلك فقد قالوا « كل ما لا يصح السلم فيه لا تصح الحوالة به » ، لانه لا يثبت في الذمة وانما تجب قيمته بالاتلاف ، ولانه يعتبر فيهما التسليم والتماثل والجهالة تمنعها[2] .

وكذلك اشترط الحنفية معلومية المال المحال به لما في الجهالة من الغرر المفسد[3] .

ومن الشروط أيضا تساوي المالين ـ المحال به وعليه ـ جنسا وقدرا وصفة ، لانها تحويل للحق ، فيعتبر تحوله على صفته الا ما يتعلق بصفة التوثيق برهن أو ضمان فتسقط عن الدينين بمجرد الحوالة لانها بمثابة القبض[4] .

فلا تصح الحوالة بنقود فضية على نقود ذهبية لاختلافها في الجنس .

ولا تصح بخمسة دنانير على عشرة وبالعكس ، لاختلافهما في المقدار ، ولان الحوالة معاوضة ارتفاق جوزت للحاجة فاعتبر فيها الاتفاق فيما ذكر كالقرض .

---

(١) الانصاف : ٥/٢٢٣ .

(٢) نهاية المحتاج : ٤/٤١٢ ، الكافي : ٢/٢١٩ .

(٣) مغني المحتاج : ٢/١٩٥ .

(٤) البحر الرائق : ٦/٢٣٨ .

ولانه ربا في الاكثر ، ومنفعة في التحول الى الاقل فيخرج عن المعروف •

اما اذا كان له على آخر عشرة دنانير مثلا فاحال على خمسة منها بخمسة فالظاهر جواز ذلك لتحقق الشرط •

اما التساوي بالصفة : فالمراد به ما يشمل الجودة والرداءة والحلول والتأجيل ومقدار الاجل ، فلا تصح الحوالة بالخالص على المغشوش وبالعكس ، ولا بالمؤجل على الحال ، ولا بالمؤجل الى سنتين الحاقا لتفاوت الوصف بتفاوت القدر •

وباشتراط التساوي فيما ذكرنا قال المالكية والشافعية والحنابلة والزيدية وبعض الجعفرية[1] •

وذهب بعض الشافعية في قول مرجوح الى جواز التفاوت في الصفة اذا كانت لمصلحة المحال[2] • فتجوز الحوالة بالمؤجل على الحال وبابعد الاجلين على الاقرب وبالرديء على الجيد •

ويرد عليهم :ـ

بان هذه زيادة على أية حال ، ولا وجه للتفرقة بين الاختلاف في الوصف ، والاختلاف في الجنس والقدر •

الاثار المترتبة على عقد الحوالة :

اذا تمت الحوالة بأركانها وشروطها ، وأصبحت نافذة يحل المحال عليه محل المحيل (المدين الاصلي) في الدين ، ويترتب على ذلك اثرين رئيسين :

١ ـ براءة ذمة المحيل من دين المحال •

---

(١) الخرشي على مختصر خليل : ٦/١٨ ، نهاية المحتاج : ٤/٤١٢ ، الكافي : ٣/٢١٩ ، شرائع الاسلام : ٢/١١٣ ، البحر الزخار : ٥/٦٩ •

(٢) نهاية المحتاج : الصفحة السابقة •

٢ ـ انتقال الدين الى المحال عليه ، واشتغال ذمته تجاه المحال •

اولا ـ براءة ذمة المحيل من دين المحال :

متى صحت الحوالة فقد برئت ذمة المحيل ، وليس للمحال مطالبته أو الرجوع عليه بدينه الا في بعض الاحوال التي سنبينها ، وهذا مذهب عامة الفقهاء •

الا ما نقل عن محمد بن الحسن من ان الحوالة تنقل المطالبة دون الدين وما ذهب اليه زفر ان المحيل لا يبرأ من دين المحال ، وقد ذكرنا فيما تقدم ان الصحيح من مذهب الحنفية هو ما ذهب اليه عامة الفقهاء من ان الحوالة تنقل الدين والمطالبة معا وتبرأ بها ذمة المحيل وهو الراجح •

ثانيا ـ انتقال الدين الى المحال عليه واشتغال ذمته تجاه المحال :

من المسلم به عند عامة الفقهاء : ان الحوالة تشغل ذمة المحال عليه بحق انشأته الحوالة للمحال ، وان اختلفوا في طبيعة هذا الاشتغال كما تقدم : ويترتب على هذا الاشتغال ثبوت ولاية المطالبة للمحال على المحال عليه ، لان الحوالة اوجبت النقل الى ذمة المحال عليه بدين في ذمته ، وذلك يوجب حق مطالبته وبراءة ذمة المحيل[1] •

وعليه : فليس للمحال مطالبة المحيل ، وكذلك لا يصح للمحال ابراء المحيل عن الدين ولا هبته له ، لانتقاله الى المحال عليه •

ومما يترتب أيضا عند القائلين بتقسيم الحوالة الى مطلقة ومقيدة ـ وهم الحنفية ـ : ان الشخص اذا أحال دائنه الى آخر حوالة مطلقة وكان للمحيل على المحال عليه دين ، أو عنده له عين وديعة أو مغصوبة فان حق المحيل بالمطالبة لا ينقطع بعد الحوالة ، فله ان يطالبه بماله من دين أو عين ،

---

(١) الفتاوى الهندية : ٢٩٧/٣ ، الخرشي على مختصر خليل : ١٩/٦ ، مغني المحتاج : ١٩٥/٢ •

وللمحال ان يطالبه بدين الحوالة ، لان الحوالة هنا جاءت مطلقة ولم تتقيد بما للمحيل عند المحال عليه .

واذا احاله حوالة مقيدة بالدين الذي له في ذمة المحال عليه ، أو بالعين فينقطع حق المحيل بالمطالبة ، لانه تعلق بها حق المحال ، وليس للمحال عليه من الحوالة المقيدة دفع ما عليه من دين أو ما عنده من عين الى المحيل لتعلق حق المحتال به وهو استيفاء دينه منه ، فان دفعه اليه ضمنه للمحال[1] .

هل للمحال الرجوع على المحيل ؟

فقال أبو حنيفة ان المحال لا يرجع على المحيل الا ان يتوى حقه والتوى : هو عجز المحال عن الوصول الى حقه عن طريق المحال عليه ويتحقق عنده بأمرين :

الاول : ان يجحد المحال عليه الحوالة فيحلف ولا بينه للمحال ولا للمحيل على المحال عليه فتتعذر المطالبة .

الثاني : ان يموت المحال عليه مفلسا فلم تبق ذمة يتعلق بها الحق فيثبت للمحال حق الرجوع على المحيل .

وزاد أبو يوسف ومحمد أمرا ثالثا يتحقق به التوى وهو :

ان يحكم الحاكم على المحال عليه بالافلاس بالشهود حال حياته وهذا الاختلاف بناء على ان حكم القاضي بالتفليس يصح عندهما ولا يصح عنده ، لاحتمال ارتفاعه بحدوث مال له فلا يعود بتفليس القاضي على المحيل ، وعندهما يصح[2] .

وبقول الحنفية قال زيدبن علي والناصر من الزيدية ، وهو مروى عن شريح والحسن البصري والنخعي والشعبي الا ان هؤلاء قالوا بالرجوع

---

(١) بدائع الصنائع : ٣٤٣٨/٧ ، العناية على الهداية : ٤٥٠/٥ .
(٢) العناية مع فتح القدير : ٤٤٧/٥ وما بعدها .

في حالة التوى مهما كانت الاسباب[1] .

واحتجـوا :

١ ـ بما روى عن عثمان بن عفان قال في الحوالة أو الكفالة : ويرجع صاحبها لاتوى على مال مسلم » وفي رواية أخرى : ليس على مال امرئ مسلم توى يعني حوالة[2] .

٢ ـ ومن جهة النظر :

ان الحقوق المستقرة في الذمم قد تنتقل تارة الى ذمة أخرى بالحوالة ، وتارة الى عين بالمعاوضة ، فلما كان تلف العين قبل قبضها يوجب عود الحق الى الذمة الاولى وجب ان يكون تلف الذمة قبل قبض الحق منها يوجب عود الحق الى الذمة الاولى[3] .

وذهب الشافعية : الى ان الحق ينتقل من المحيل الى المحال عليه وليس للمحال الحق في الرجوع على المحيل سواء أفلس المحال عليه بعد الحوالة ، أو كان مفلسـا وجهل افلاسـه أو انكر ما عليـه من الدين أو مات أو غير ذلك .

الا ان بعض الشافعية قال : ان احاله على شخص واشترط يسـاره فبان انه معسر فله الرجوع وعامة الشافعية على خلافه[4] .

وبقول عامة الشافعية قال المالكية ، والظاهرية وبنحوه قال الجعفرية الا ان المالكية استثنوا حالة ما اذا علم المحيل أو ظن ظنا قويا بافلاس المحال عليه أو جحوده ، وكتمه على المحال ، وثبت ذلك ببينة أو اقرار ، فان

---

(١) المحلى : ١٠٩/٨ ، الروض النضير : ٧١/٤ .

(٢) السنن الكبرى : ٧١/٦ .

(٣) الحاوي : ج ١٠ .

(٤) نهاية المحتاج : ٤١٣/٤ وما بعدها .

الحق لا يتحول ولا تبرأ ذمة المحيل ، والظاهر من كلام الخرشي ان هذه الحوالة باطلة ، وللمحال الرجوع على المحيل لانه غره[1] .

اما الحنابلة فقالوا لا رجوع للمحال على المحيل الا اذا شرط المحال يسار المحال عليه فبان معسراً ، لانه شرط ما فيه مصلحة العقد في عقد معاوضة فيثبت الفسخ بفواته كما لو اشترط صفة في المبيع ، وقد يثبت بالشرط ما لا يثبت باطلاق العقد .

ورد :

بان المحال مقصر بترك البحث عن المحال عليه ، ولانه لو ثبت الرجوع عند الشرط لثبت عند عدمه .

وعن أحمد في رواية عنه : ما يدل على ان المحال عليه اذا كان مفلسا ، ولم يعلم المحال بذلك فله الرجوع على المحيل الا ان يرضى بعد العلم[2] .

والذي أراه راجحا ما ذهب اليه الشافعية ومن وافقهم من جمهور العلماء القائلين بعدم الرجوع .

والحجة لهم :

١ ـ ما جاء في حديث أبي هريرة المتقدم « واذا اتبع احدكم على ملىء فليتبع » .

فقد أمر عليه السلام اتباع المال عليه مطلقا ، ولم يفرق بين حال الافلاس والموت والحجر وغيرها فلا رجوع للمحال على المحيل ولانه ، لو كان له الرجوع لما كان لذكر الملأة في الحديث فائدة لامكانه الرجوع

---

(١) الخرشي على مختصر خليل : ٦/٢٠ ، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي : ٣/٣٢٨ .

(٢) المغني : ٥/٥٩ ـ ٦٠ ، نهاية المحتاج : ٤/٤١٥ ، مغني المحتاج : ٥/١٩٦ .

بحقه ان لم يصل اليه ، فذكرها دليل على ان الحق انتقل انتقالا لا رجوع به •

٢ ـ وما روى ان حزنا جد سعيد بن المسيب كان له على علي رضي الله عنه دين ، فاحاله به فمات المحال عليه ، فرجع حزن الى علي وقال : قد مات من احلتني عليه فقال : قد اخترت علينا ابعدك الله فابعده بمجرد احتياله ، ولم يجز له الرجوع •

٣ ـ ومن المعقول :

آ ـ قياس الحوالة على الابراء فان براءة المحيل حصلت مطلقة على شرط الرجوع على المحيل عند التوى لعدم ما يدل على التقييد وكل ما كان كذلك لا يعود الا بسبب جديد •

ب ـ وان تعذر استيفاء الحق من المحال عليه لا يوجب فسخ الحوالة كما لو افلس حيا •

جـ ـ وان من لزمه حق في ذمته فموته لا يوجب فسخ العقد الذي ثبت الحق لاجله كالمشتري بثمن مؤجل اذا مات لم يوجب موته فسخ الشراء •

د ـ وان الحوالة بالحق تجرى مجرى القبض بدليلين :

احدهما : انه صرف يجوز الافتراق فيه فلولا انه قبض لبطل بالافتراق •

والثاني : ان المحيل لو مات جاز لورثته الاقتسام بالتركة لبقاء حقه فيها فدل ذلك على ان الحق مقبوض ، والحقوق المقبوضة لا رجوع بها كالاعيان المقبوضة[1] •

---

(١) الحاوي : ج ١ ، العناية على الهداية : ٥/٤٤٧ •

اما ما استدل به الحنفية ومن وافقهم فيجاب عنه :

بان حديث عثمان رواه خليد بن جعفر ، وهو مجهول لم يحتج به البخاري .

وهو منقطع فقد رواه أبو اياس معاوية بن قرة المزني عن عثمان وأبو اياس من الطبقة الثالثة من تابعي أهل البصرة فهو لم يدرك عثمان بن عفان ولا كان في زمانه ، ولو كان ثابتا عن عثمان فليس فيه حجة أيضا ، لانه لا يدري أقال ذلك في الحوالة أو الكفالة ، وهذا شك يمنع من صحة الاستدلال به لانه في الكفالة يرجع وفي الحوالة لا يرجع[1] .

واما قياسهم على الاعيان التالفة ، فالجواب عنه ان الحوالة قبض للحق وما تلف بعد قبضه لا يستحق الرجوع به كالاعيان التالفة[2] .

رجوع المحال عليه على المحيل :

لا يتصور رجوع المحال عليه بعد ادائه دين الحوالة على المحيل الا في الحوالة المطلقة التي يقول بها الحنفية اما غيرهم ، فيشترطون ان يكون المحال عليه مدينا للمحيل ، فما يؤديه بالحوالة انما يوفي به ذمته المحال عليها فلا رجوع له .

ولا يثبت حق الرجوع في الحوالة المطلقة عند الحنفية الا بثلاثة شروط .

١ ـ ان تكون الحوالة بأمر المحيل ، لان المحال عليه في هذه الحالة يكون قد ملك الدين الذي للمحال بما أداه هو اليه ، فيثبت له حق الرجوع على المدين ـ وهو المحيل ـ .

وان كانت بغير أمره فلا يوجد هذا المعنى فينتفي الرجوع .

(١) السنن الكبرى : ٦/٧١ .

(٢) الحاوي : ج ١٠ .

٢ ـ أداء المحال عليه مال الحوالة على المحال ليملك بهذا الاداء الدين فيثبت له الرجوع ، فان ابرأ المحال المحال عليه من الدين فلا يرجع على المحيل لانه في الابراء معنى الاسقاط فيسقط الدين عن المحيل فلا يملكه المحال عليه ، فانتفى حقه بالرجوع •

٣ ـ ان لا يكون المحال عليه مدينا للمحيل بمثل دينه ، لانه لو كان مدينا لالتقى الدينان ، فيحصل التقاص ، ويمتنع الرجوع[١] •

بماذا يرجع المحال عليه ؟

يرجع المحال عليه بالمحال به لا بالمؤدى فاذا أدى المحال عليه من غير الجنس يرجع بما أدى لان الرجوع بحكم الملك ـ والذي يملكه المحال عليه دين الحوالة لا المؤدى الا في حالة واحدة ، هي ما اذا صالح المحال عليه المحال عن حقه بأقل من جنسه فانه يرجع على المحيل بالقدر المؤدى • فمثلا لو كان له عليه مائة دينار فصالحه عنها بستين ، فلا رجوع له الا بالستين ، لان الصلح عن الدين ببعض ، والابراء عن الباقي فهذا البعض فقط هو الذي ملك فتعين ، ووجب ان يعود بما أدى لا بما احيل عليه به ، اما اذا صالحه على خلاف جنس حقه ، كأن صالحه من الدنانير على مال آخر فيرجع على المحيل بكل الدين ، لان الصلح على خلاف جنس الحق معاوضة ، والمؤدى يصلح عوضا عن كل الدين[٢] •

بعض المسائل المتعلقة بالاختلاف في الحوالة :

المسألة الاولى : اذا كان لرجل على آخر دين فاذن لآخر في قبضه ، ثم اختلف هو والمأذون له ، فقال : وكلتك في قبض ديني بلفظ التوكيل فقال : بل احلتني بلفظ الحوالة ، أو كان الامر بالعكس فقال : احلتك

---

(١) بدائع الصنائع : ٣٤٤٣/٧ •

(٢) المصدر السابق •

بدينك فقال : بل وكلتني • فالقول قول مدعي الوكالة منهما مع يمينه لانه يدعي بقاء الحق على ما كان وينكر انتقاله ، والاصل معه ، فان كان لاحدهما بينة حكم بها ، لان اختلافهما في اللفظ ، وهو مما يمكن اقامة البينة عليه ، وان اتفقا على انه قال : احلتك بالمال الذي قبل زيد ، ثم اختلفا فقال المحيل انما وكلتك في القبض لي •

وقال الاخر : بل احلتني بديني عليك ففيه وجهان :

أحدهما : ان القول قول مدعي الحوالة ، لان الظاهر معه فان اللفظ حقيقة في الحوالة دون الوكالة ، فيجب جعل اللفظ على ظاهره كما لو اختلفا في دار في يد أحدهما ، فالقول قول من يشهد له الظاهر وهو من بيده الدار •

الوجه الثاني : ان القول قول المحيل ، لان الاصل بقاء حق الحوالة على المحال عليه ، والمحتال يدعي نقله ، والمحيل ينكر ، والقول قول المنكر فعلى الوجه الاول : يحلف (المحتال ويثبت حقه في ذمة المحتال عليه ، وبهذا قال الحنابلة)[1] •

وقال الحنفية والشافعية القول قول المحيل لانه : أعرف بارادته والاصل بقاء الحقين على ماكانا عليه[2] ، وقال المالكية : القول قول المحتال بيمينه تغليبا لجانب الحوالة ان كان مثله يداين المحيل ، والا كان القول قول المحيل بيمينه[3] •

وقال الجعفرية : القول قول المحيل اذا اختلفوا بعد القبض ، وكذلك ان ادعى المحيل الوكالة والمحتال الحوالة ، فان ادعى المحيل الحوالة ،

---

(١) المغني : ٥/٦٤ •

(٢) الفتاوى الهندية : ٣/٣٠٤ ، نهاية المحتاج : ٤/٤١٧ •

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : ٣/٣٢٩ •

وادعى المحتال الوكالة فالقول قول المحتال[1] .

فان كانت المسألة الاولى بالعكس بأن قال المحيل للمحال : احلتك بدينك ، وقال المحتال : بل وكلتني ، فالقول قول الثاني وهو المحتال بيمينه، لان الاصل بقاء حقه في ذمة المحيل . واذا حلف اندفعت الحوالة . فيأخذ حقه من المحيل ، ويرجع به المحيل على المحال عليه ، وهذا عند الشافعية، وأما الحنابلة فعندهم فيها وجهان :

أحدهما : ان القول قول المحيل ، فاذا حلف بريء من حق المحتال وللمحتال قبض المال من المحال عليه لنفسه ، لانه يجوز له ذلك بقولهما معا فاذا قبضه كان له بحقه .

الوجه الثاني : ان القول قول المحتال فاذا حلف كان له مطالبة المحيل بحقه ومطالبة المحال عليه ، لانه أما وكيل أو محتال[2] .

المسألة الثانية : اذا اتفق المحيل والمحتال على أن المحيل قال : أحلتك بدينك ، ثم اختلفا فقال أحدهما : هي حوالة بلفظها وقال لآخر : بل هي وكالة بلفظ الحوالة فالقول قول مدعي الحوالة وجها واحدا ، لان الحوالة بدينه لاتحتمل الوكالة ، فلم يقبل قول مدعيها ، وسواء اعترف المحيل بدين المحتال أو قال لا دين لك علي ، لان قوله أحلتك بدينك اعتراف بدينه فلا يقبل حجة له بعد ذلك .

فان قال أحلتك فقط ولم يقل بدينك ، وقال المحيل ، لانه أعرف بنيته .

والثاني : ان القول قول المحتال لان الظاهر يشهد له وبهذا قال الشافعية والحنابلة[3].

---

(١) شرائع الاسلام : ٢/١١٤ .

(٢) نهاية المحتاج : ٤/٤١٧ ، المغني : ٥/٦٥ .

(٣) مغني المحتاج : ٢/١٩٧ . المغني : ٥/٦٦ .

المسألة الثالثة : اذا كان لرجل دين على آخر فطالبه به فقال : قد أحلت به على فلان الغائب ، وأنكر صاحب الدين ، فالقول قوله مع يمينه، وان كان لمن عليه الدين بينة ، بدعواه سمعت بينته لاسقاط حق المحيل عليه •

وان ادعى رجل ان فلانا الغائب أحالني عليك فأنكر المدعى عليه فالقول قوله فان أقام المدعي بينة ثبتت في حقه ، وحق الغائب ، لان البينة يقضي بها على الغائب ولزم الدفع الى المحتال •

فان لم تكن له بينة ، واعترف المدين له بصحة دعواه ففيه وجهان :

أحدهما : يلزم الدفع اليه لاعترافه له بوجوب حقه عليه ، وانتقال دينه اليه ، فأشبه مالو قامت به بينة •

والثاني : لايلزمه الدفع اليه لانه لايأمن انكار المحيل ورجوعه عليه ، فكان له الاحتياط من تخليص نفسه ، وان أنكر المحيل الحوالة وحلف ورجع على المحال عليه ، فأخذ منه لم يرجع المحال عليه على المحتال ، لانه معترف له أنه استوفى حقه ، وانما المحيل ظلمه •

وان أنكر المدين الحوالة ، انبنى على الوجهين ، ان قلنا يلزمه الدفع مع الاقرار ، لزمته اليمين على الانكار وتكون على نفي العلم ، لانها على نفي فعل الغير وان قلنا لايلزمه الدفع مع الاقرار لم تلزمه اليمين مع الانكار لعدم فائدتها ، وليس للمحتال الرجوع على المحيل لاعترافه ببراءة ذمته وسأل المحيل فان صدق المحتال ثبتت الحوالة لان رضى المحتال عليه غير معتبر ، وان كذبه حلف له وسقطت الحوالة ، وان نكل المحال عليه عن اليمين فقضى عليه ، فاستوفى منه ، ثم أنكر المحيل الحوالة ، فله أن يستوفي من المحال عليه ، لانه معترف له بالالف ومدع ان المحتال ظلمه ، وقد

ذكر هذا التفصيل للحنابلة ابن قدامة[1] .

انتهاء الحوالة

ينتهي حكم الحوالة ويبرأ المحال عليه من الدين بأحد الاشياء الآتية :-

١ - بالوفاء ، فاذا أدى المحال عليه مال الحوالة الى المحال أو من ينوب منابه ، فقد انتهت الحوالة الى غايتها فلا بقاء لها .

٢ - ويقوم مقام الاداء الفعلي الاداء الحكمي كأن يموت المحال ويرث المحال عليه المال المحال به ، أو يهبه له المحال فيقبله لان الارث من أسباب الملك فيملك المحال عليه الدين في هذه الحال أو يهبه له المحال فيقبله أو يتصدق به عليه فهذا ايفاء للدين حكما ، لانه يساوي مالو أداه بالفعل ثم عاد اليه بسبب من أسباب الملك ، وله حق الرجوع على المحيل اذا لم يكن مدينا ، فان كان مدينا له سقط عنه حق المحيل ، ولا رجوع له لحصول التقاص .

٣ - وبابراء المحال عليه من دين الحوالة ، والابراء أما أن يكون ابراء استيفاء أو ابراء سقاط .

فاذا كان ابراء استيفاء ، فهو في معنى الاقرار بالقبض فتنتهي به الحوالة ، ويكون من قبيل النهاية بطريق الاداء ويترتب فيها مايترتب على اداء الحوالة من حق المحال عليه في الرجوع بدين الحوالة على المحيل ان لم يكن مدينا له بمثله فان كان مدينا وقع التقاص .

واما اذا كان ابراء اسقاط قبل الوفاء فانه يخرج به المحال عليه من الحوالة ، وعندئذ يسقط حق المحال في دين الحوالة سقوطا نهائيا لان حق المحال قد تحول عن المحيل بمقتضى الحوالة

---

(١) المغني : ٥/٦٧ . الكافي : ٢/٢٢٣ .

نفسها فبرأ بها المحيل ، وحل محله المحال عليه في التزام الاداء ، فاذا أبرىء المحال عليه لم يبق للمحال حق تجاه أحد سواء أكان المحال عليه مدينا أصليا للمحيل أو كفيلا أو غير مدين أصلا كما في الحوالة المطلقة عند الحنفيـة[1] •

٤ ـ وبالفسخ لان فيها معاوضة المال بالمال فهي محتملة للفسخ عند الحنفية ، والمحيل والمحال يملكان النقض ، فاذا نقضا الحوالة انتقضت وبرىء المحال عليه[2] •

والصحيح عند الشافعية عدم صحة الاقالة فيها لانها من العقود اللازمة التي لاتقبل الفسـخ عندهم[3] •

٥ ـ وبالتوى عند الحنفية[4] ، وهو عجز المحال عن الوصول الى حقـه عن طريق المحال عليه لجحد المحال عليه أو موته مفلسا كما تقدم • ولا يعتبر التوى نهاية للحوالة عند عامة المذاهب الاخرى •

٦ ـ اذا كانت الحوالة مقيدة ومات المحيل قبل أن يؤدي المحال عليه الدين تفسخ الحوالة ، لان المال الذي قيدت به قد استحق من المحال عليه ، ودخل في تركة المحيل فيعود المحال بدينه على هذه التركة ، فان كان على المحيل ديون كثيرة ولامال له سوى ذلك فالمحال أسوة بسائر الغرماء •

أما في الحوالة المطلقة : فموت المحيل لايبطلها وهذا عند الحنفيـــة[5] •

---

(١) بدائع الصنائع : ٧/٣٤٤٣ ، الموسوعة الفقهية : ١٧٦ •
(٢) بدائع الصنائع : ٧/٣٤٤٢ ، فتاوى قاضيخان : ٣/٧٦ •
(٣) مغني المحتاج : ٢/١٩٦ •
(٤) بدائع الصنائع : الصفحة السابقة •
(٥) العناية على الهداية : ٥/٤٥١ •

وعند المذاهب الاخرى : لا تتأثر الحوالة عندهم بموت المحيل ولكنها تتأثر عندهم بموت المحال عليه فيحل دينها المؤجل .

وفي ذلك يقول ابن شهاب الرملي ـ من فقهاء الشافعية ـ ولو أحال على مثله حلت الحوالة بموت المحال عليه ، ولا تحل بموت المحيل لبراءته بالحوالة[1] .

ويقول صاحب الشرح الكبير ـ من فقهاء الحنابلة ـ « فان مات المحيل أو المحال فالاجل باق بحاله ، وان مات المحال عليه انبنى على قاعدة حلول الدين بالموت »[2] .

ونقل عن بعض الحنفية : ان الحوالة تبطل بموت المحال عليه ، وليس كذلك ، فانها تنتهي الا اذا مات المحال عليه مفلسا ، لان التركة خلف عن صاحبها في قضاء دينه[3] .



٧ ـ بارتفاع المحل :

آ ـ ارتفاع المال المحال به :

اذا اشترى شخص سلعة فأحال المشتري البائع بالثمن على آخر ، ثم رد المشتري المبيع بعيب أو نحوه ، تبطل الحوالة لانه أصبح المحيل ـ وهو المشتري ـ غير مدين للمحال ـ وهو البائع ـ ومديونية المحيل للمحال شرط لانعقاد العقد عند عامة المذاهب كما تقدم .

ب ـ ارتفاع المال المحال عليه :

لان دين الحوالة المطلقة انما يتعلق بذمة المحال عليه ، فلا يتأثر

---

(١) نهاية المحتاج : ٤١٢/٤ .

(٢) الشرح الكبير : ٥٩/٥ .

(٣) حاشية ابن عابدين : ٣٤٨/٥ ، المبسوط : ٧٢/٢٠ .

لا تبطل الحوالة المطلقة عند القائلين بها بظهور عدم وجود دين على المحال عليه أو ان العين التي هي أمانة أو مضمونة مستحقة بذلك .

أما في الحوالة المقيدة : فاذا تبين ان العين التي عند المحال عليه أمانة كانت أو مضمونة كالمغصوبة مستحقة لغير المحيل ، كأن يكون لرجل عند آخر مائة دينار وديعة أو مغصوبة ، فأحال عليه بها دائنا له ثم ظهر بعد ذلك ان الدنانير ليست ملكا للمحيل ، ولا له ولاية عليها ، كما لو كانت في يده بطريق السرقة فان الحوالة تبطل ، لانها علقت بمعدوم حكما .

أو ان الدين لم يوجد أصلا ولم تشغل به ذمة المحيل فالحوالة باطلة .

كما لو باع رجل لآخر دارا ، فأحال عليه بالثمن دائنا له ، ثم استحق المبيع فتبطل الحوالة ، لانها قيدت بدين لم يكن له وجود قط ، ومتى بطلت الحوالة فان الدين يعود على المحيل .

وهذا مذهب الحنفية والشافعية والجعفرية وهو المعتمد عند المالكية ، واليه ذهب بعض الحنابلة[1] .

.. والله أعلم ..

---

(1) حاشية ابن عابدين : ٣٤٨/٥ ، الحاوي : ج ١٠ ، مغني المحتاج : ١٩٦/٥ ، شرح الاسلام : ١١٤/٢ ، المنتقى : ٦٧/٥ ، المغني : ٦٢/٥ .

مراجع البحث

١ ـ الاشباه والنظائر للسيوطي : الامام جلال الدين عبدالرحمن السيوطي مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٧٨هـ .

٢ ـ أعلام الموقعين : لابن القيم الجوزية : شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبو بكر ـ المطبعة المنيرية ـ مصر ١٣٧٤هـ .

٣ ـ الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف : للمرادي علاءالدين أبي الحسن علي بن سليمان ـ مطبعة أنصار السنة المحمدية مصر ١٣٧٤هـ .

٤ ـ البحر الزخار : للمرتضى الزيدي ـ أحمد بن يحيى ـ مطبعة السعادة ـ مصر ١٣٦٦هـ .

٥ ـ بدائع الصنائع : للكاساني ـ علاءالدين أبو بكر بن مسعود ـ مطبعة العاصمة : مصر .

٦ ـ بداية المجتهد : لابن رشد ـ أبو الوليد محمد بن أحمد ـ طبعة مصر .

٧ ـ حاشية الدسوقي : على الشرح الكبير ـ لابن عرفة ـ شمس الدين محمد ابن عرفة الدسوقي . مطبعة عيسى الحلبي ـ مصر ١٢٣٠هـ .

٨ ـ حاشية رد المحتار : لابن عابدين ـ محمد أمين . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ١٣٨٦هـ .

٩ ـ الحاوي الكبير : للماوردي ـ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري ـ نسخة مصورة بمكتبة الاوقاف العامة برقم ٦١ .

١٠ـ الخرشي على مختصر سيدي خليل : للخرشي ـ محمد الخرشي المطبعة الاميرية ـ مصر ١٣١٧هـ .

١١ـ الروض النضير : للسياغي ـ شرف الدين الحسين بن أحمد

السماغي الطبعة الثانية ـ دمشق ١٣٨٨هـ •
١٢ـ السنن الكبرى : للبيهقي ـ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي مطبعة دار المعارف ـ الهند •
١٣ـ شرائع الاسلام : للمحقق الحلي ـ أبو القاسم نجم‌الدين بن جعفر ابن الحسن ـ مطبعة الآداب النجف ـ ١٣٨٩هـ •
١٤ـ الشرح الكبير على مختصر خليل ـ للدردير ـ أحمد بن محمد بن أحمد العدوي مطبعة عيسى الحلبي ـ مصر •
١٥ـ صحيح البخاري بهامش الفتح : للبخاري ـ أبو عبدالله محمد بن اسماعيل المطبعة الاميرية ـ مصر ١٣٠١هـ •
١٦ـ صحيح مسلم بهامش النووي : لمسلم ـ أبو الحسين محمد بن الحجاج بن مسلم القشيري ـ المطبعة المصرية ـ الطبعة الاولى ١٣٢٧هـ
١٧ـ العناية على الهداية : للبابرتي ـ أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي المطبعة الاميرية ـ مصر ١٣١٥هـ •
١٨ـ الفتاوى الهندية ـ للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند ـ المطبعة الهندية ـ مصر ١٣١٠هـ •
١٩ـ فتاوى قاضيخان : للفرغاني ـ فخرالدين حسن بن منصور ـ المطبعة الأميرية ـ مصر ١٣١٠هـ •
٢٠ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري : للعسقلاني ـ شهاب‌الدين أحمد ابن علي بن محمد بن حجر ـ المطبعة الاميرية ـ مصر ١٣٠١هـ •
٢١ـ فتح القدير : لابن الهمام ـ كمال‌الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي ـ المطبعة الاميرية ـ مصر ١٣١٥هـ •
٢٢ـ الفقه على المذاهب الاربعة : للجزيري ـ عبدالرحمن الجزيري •
٢٣ـ الكافي : لابن قدامة ـ موفق‌الدين عبدالله بن قدامة المقدسي

الطبعة الاولى •

٢٤- المحلى لابن حزم : أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حـــزم مطبعة النهضة مصر ١٣٤٧هـ •

٢٥- المصباح المنير : للفيومي - أحمد بن محمد بن علي المقري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م •

٢٦- المغني مع الشرح الكبير : لابن قدامة - موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي - مطبعة دار المنار بمصـر •

٢٧- مغني المحتاج : للشربيني الخطيب - شمس الدين محمد بن أحمـد مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م •

٢٨- المنتقى شرح الباجي على الموطأ - للباجي - أبو الوليد سلمان بن خلف بن سعد الاندلسي - مطبعة السعادة - مصر •

٢٩- المهذب للشيرازي - أبو اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف - مطبعة عيسى البابي الحلبي - مصر •

٣٠- نهاية المحتاج الى شرح المنهاج : للرملي - شمس الدين محمد بن أبي العباسي أحمد بن حمزة الانصاري - مطبعة مصطفى البـابي الحلبي ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م •

٣١- الموسوعة الفقهية الكويتية : للجنة من العلماء - مطبعة حكومـــة الكويت •

٣٢- الوسيط في شرح القانون المدني الجديد للسنهوري - عبدالرزاق أحمد - مطبعة دار النهضـة العربية - مصر ١٩٦٤م •

الحاكم النيسابوري وأثره في الحديث

عبدالرحيم أحمد محمد الزقة
مدرس مساعد ـ كلية الامام الاعظم

ان ما بذله المحدثون من مجهود عظيم في رواية الاحاديث النبوية وما قاموا به من عمل هائل للحفاظ عليها من الدخيل ، وما تحملوا في سبيلها من المشاق في رحلاتهم • الامر الذي حفزني لدراسة امام من أئمتهم وفاء لحقه وعرفانا بفضله •

ولادته وأسرته :

في مطلع العقد الثالث من القرن الرابع الهجري ، ولد الامام الكبير أبو عبدالله الحاكم من أسرة عظيمة الجاه بنيسابور ، معدن الفضلاء ، ومنبع العلماء ، عرفت بالعلم والفضل والدين والورع ، فلا عجب ان ورث هذه الخلال الكريمة من أسرته ، فأبوه عبدالله بن محمد ، كان من علمائها ويذكر السبكي انه بدأ بتعليمه منذ صغره[1] •

وذكرت المصادر ان ولادته كانت في الثالث من شهر ربيع الاول من سنة احدى وعشرين وثلاثمائة[2] •

---

(١) طبقات الشافعية ٤/١٥٥ •

(٢) انظر : تذكرة الحفاظ ٣/١٠٣٩ ، شذرات الذهب ٣/١٧٦ ، ميزان الاعتدال ٣/٦٠٨ ، المنتظم في تاريخ الملوك والامم ٧/٢٧٤ • تاريخ بغداد ٥/٤٧٣ ، البداية والنهاية ١١/٣٥٥ ، غاية النهاية في طبقات القراء ٢/١٨٤ ، العبر ٣/٩١ ، النجوم الزاهرة ٤/٢٣٨ ، وفيات الاعيان ٣/٤٠٨ اللباب ٢/٩٥ •

نســـبه :

هو محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع ، والضبي نسبه الى جدته سبطة عيسى بن عبدالرحمن الضبي ، وهي قبيلة عربية سيدها « ضبة بن اد بن طابخة » •

والطهماني نسبة الى والده عيسى بن عبدالرحمن منويه بنتابراهيم بن طهمان الفقيه[1] •

والنيسابوري : نسبة الى بلدة نيسابور وتسمى (أبرشهر) وتبعد عن الري مائة وستين فرسخا فتحت أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه على يد الاحنف بن قيس[2] •

لقب بالحاكم ، وهو لقب لمن أحاط بجميع الاحاديث النبوية المروية متنا واسنادا وجرحا وتعديلا وتاريخا ، وقيل انه لقب بذلك لتوليه قضـاء نيسابور[3] وهو ضعيف لان من ولي القضاء في ذلك الوقت كان يلقـب بالقاضي وليس بالحاكم •

طلبه للعلم ورحلته :

ذكرت المصادر ان الحاكم بدأ بطلب العلم منذ نعومة أظفاره على أبيه وخاله حيث اعتنيا به وثقفاه ، وبدأ يهتم بالحديث وهو ابن تسع وحضـر دروس العلم في بلده على شيوخها الكبـار ، فذكر السبكي انه درس على على عالم زمانه أبي حاتم ابن حبان ولم يتجاوز الثالثة عشرة ، وقد استفاد

---

(١) تذكرة الحفاظ ١٠٤٢/٣ ، عروبة العلماء : ١١٤٠ والطهماني بفتح الطاء وسكون الهاء وفتح الميم •

(٢) معجم البلدان : ٣٣١/٥ باب النون والياء • وقيل فتحت أيام عثمان وما ذكرناه الاصح •

(٣) أعلام المحدثين : ٣٢٤ •

منه فائدة كبيرة وروى عنه[1] .

وبعد ان قوي عوده ، واستكمل تحصيله في نيسابور على شيوخها وعلمائها وتحددت شخصيته العلمية في اهتمامه بالحديث النبوي ، ارتحل يطلب العلم ويلتقي بعلماء الامصار وينهل من معينهم ويسمع منهم ، شأنه في ذلك شأن أئمة الحديث في الاسلام حيث كانوا يرحلون من مكان الى آخر للقاء محدث راو يأخذون عنه الحديث بلا واسطة . ولم يكتفوا بسماع الحديث بطريق الثقات عنه ، ولذا عرفوا بكثرة الاسفار والارتحال منذ عصر الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم[2] .

رحل الحاكم الى العراق وهو ابن عشرين والتقى بعلمائه في بغداد من شيوخ عصره في الحديث ، فقد التقى بالدارقطني امام الحديث وكثر اجتماعه به ، وكان يسأله عن العلل والشيوخ . ثم رحل الى الحجاز في موسم الحج والتقى بالعلماء الذين وفدوا لاداء الفريضة من مختلف أنحاء الارض ، فموسم هذه العبادة من أعظم الفرص للالتقاء بأجلة العلماء ، والسماع منهم . فسمع بالحجاز من أبي يحيى ، نافلة عبدالله بن يزيد المقرى وأقرانه ، ثم ارتحل الى خراسان وسمع من أبي العباس بن يعقوب، وأبي عبدالله الصفار وطبقتهما ، وطوف بالجبال وفي العراق ، وما وراء النهر ، وسمع بالجبال من أبي جعفر بن عبيد الحافظ الهمذاني وسمع بالعراق ابن السماك وابن عقبة وطبقتهما[3] . وعاد الى نيسابور ، وقد بلغ

---

(١) طبقات الشافعية : ٤/١٥٦ ، شذرات الذهب : ٣/١٧٦ ، تذكرة الحفاظ ١٠٣٩ ، البداية والنهاية ١١/٣٥٥ .

(٢) فتح الباري : ١/١٤١ ، أعلام المحدثين ص٢١ .

(٣) طبقات الشافعية ٤/١٥٦ وما بعدها .

في العلم مبلغا عظيما قدمه على اقرانه ، بحيث أصبح علـم زمانه في الحديث ، وعلله ، فسمع منه كبار شيوخ عصره واعترفوا له بالعلم والحفظ والفضل • فقد ذكر الذهبي ان عبدالغافر بن اسماعيل[1] ان مقدمي عصره مثل الصعلوكي والامام ابن فورك وسائر الائمة كانوا يقدمونه على انفسهم ويراعون حق فضله ويعرفون له الحرمة الاكيدة[2] •

عاد الى نيسابور بعد ان طوف في البلاد وسمع من خلق كثير ، فولي قضاءها في أيام الدولة السامانية ووزارة أبي النضر محمد بن عبدالجبار العتبي ، وكلف بعد ذلك بتوليه القضاء في جرجان فامتنع •

ولم يكتف برحلته الاولى فعاود الكره يطوف في البلاد يستمع ويناظر سنة ستين وثلاثمائة ، فزار بغداد والتقى بشيوخها ، وحج والتقى في موسم العبادة مرة أخرى بالعلماء يناظر الحفاظ ويذاكر الشيوخ ، وقد لقي في رحلته كثيرا من أئمة العلم وشهد له العلماء ، واتفقوا على امامته وجلالته وعظم قدره[3] •

والحاكم من كبار محدثي أهل السنة في عصره وليس صحيحا ما رمي به من التشيع ، فمشايخه الذين أخذ عنهم العلم ولازمهم كانوا من كبار أهل السنة ومن الاشاعره كالضبي والصعلوكي وغيرهما ، وهو محدث ثقة لا يختلف في ذلك والذي أخذه عليه محمد بن طاهر المقدسي : انه سأل ابا اسماعيل عبدالله بن محمد الانصاري عن الحاكم فرماه بالتشيع وابن

---

(١) هو عبدالغافر بن اسماعيل بن أبي الحسين النيسابوري الفارسي مصنف كتاب تاريخ نيسابور ومجمع الغرائب وهو من أعيان المحدثين بصيرا باللغات فصيحا ، عذب العبارة ، ولد سنة ٤٥١ وتوفي سنة ٥٢٩ •

(٢) تذكرة الحفاظ ٣/١٠٣٩ •

(٣) طبقات السبكي ٤/١٥٨ •

طاهر وأبو اسماعيل من المجسمه فلا يعبأ بكلامهما • والذي يؤاخذ عليه أيضا عند المحدثين انه خرج حديث الطير ، ومن كنت مولاه فعلي مولاه ، علما بان غيره من كبار محدثي أهل السنة قد ردوا الحديث ولم يتهموا ، هذا بالاضافة الى انه قدم في مستدركه ذكر الاحاديث التي تفضل الخلفاء رضوان الله عليهم على الترتيب الذي تسنموا فيه الخلافة • وقال ابن حجر حديث كثير الطرق استوعبها ابن عقده في كتاب مفرد منها صحاح ومنها حسان ، وقال الهيثمي رجاله رجال الصحيح ، وقال السيوطي حديث متواتر[١] • اما انحرافه عن خصوم علي أي عن معاوية فلا يدل كذلك على تشيعه اذ انحرف كذلك جمع كثير عن معاوية في زمانه من اجله الصحابة ولهذا حورب ومنع من الخروج الى المسجد في بعض الاحيان[٢] •

شيوخه :

كان للامام أبي عبدالله الحاكم شيوخ لا يحصون كثره ، فقد أتاحت له رحلاته لقاء الشيوخ الذين هم محل الثقة والامانة ، وائمة العصر ومجتهدوه في العلوم والفنون وقد بلغوا من الكثرة حدا لم يتهيأ الا للقلة من العلماء ، فقد ذكر السبكي ان له أكثر من الفي شيخ تلقى عنهم العلم وناظرهم • ولسنا بصدد العلماء الذين درس عليها وأخذ عنهم ، وانما سنكتفي بذكر اعلام منهم تركوا بصماتهم على تفكيره وأخذ منهم وناظرهم وروى عنهم ، واثنى عليهم ، وكانت لهم المنزلة الرفيعة بين العلماء ومن هؤلاء الشيوخ :

١ ـ الدارقطني ت ٣٧٥هـ وهو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد ابن مهدي قال الحاكم : لم يخلف على اديم الارض مثله ، وكان اماما في القراء والنحويين وله المصنفات التي يطول ذكرها ، واهمها كتاب العلل ،

---

(١) فيض القدير ج ٦/٢١٨ •

(٢) تذكرة الحفاظ : ١٠٤٥ ، طبقات الشافعية : ٤٠/١٥٦ وما بعدها •

(٣) طبقات الشافعية : ٤/١٥٦ •

والمسند على الصحيحين وكتاب القراءآت والسنن ، وانتهى اليه علم الأثر والمعرفة بالعلل وأسماء الرجال مع الصدق والثقة وصحة الاعتقاد • روى عنه الحاكم وقال : انه اوحد عصره في الحفظ والفهم والورع ، وامـــام للقراء والنحويين ، وشهد انه لم يخلف على اديم الارض مثله[1] •

٢ ـ ابن حيان البستي : أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي ت ٣٥٤هـ وكان من عقلاء الرجال ومن اوعية العلم ، فقد اشتهر بالفقه واللغة والحديث والوعظ والطب والفلسفة ، وبنى في نيسابور خانقاه وقرأ عليه الحاكم مدة طويلة فيها ، ثم رحل الى سجستان ، ورحل اليه الحاكم لسماع مؤلفاته المتعددة واشهرهـــا التاريخ والضعفاء ، والمســـند الصحيح ، وذكر السبكي ان الحاكم استملى عليه وعمره لم يتجاوز الثالثة عشرة[2] •

٣ ـ أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي :

تفقه الحاكم عليه • وكان امام وقته في الفقه والنحو والتفسير واللغة وكان حبر زمانه وفقيه أقرانه وأصحابه ، عالما جليلا ، ومفسرا أديبا ومتكلما نحويا شاعرا مجيـــدا ، متصوفا صحب الشبلي ولازمه ، واقام بنيسابور سبعا وعشرين سنة ، ثم غادرها سنة خمس وستين وثلاثمائة[3] •

---

(١) انظر ترجمته في وفيات الاعيان ٢/٥ •

(٢) انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ ٣/١٤٠ ، البداية والنهـاية ٢٥٦/١١ •

(٣) انظر ترجمته : طبقات الشافعية ٣/١٦٧ ، وشذرات الذهب ٣/٦٩ ، والنجوم الزاهرة ٤/١٣٦ • وفيات الاعيان ٣/٣٤٢ •

ومنهم أحمد بن سليمان النجاد العالم الزاهد والراوية الفقيه ، صاحب التصانيف الكثيرة في السنن ، وكان صدوقا عارفا جمع الاسانيد[1] ، ومنهم أبو العباس الاصم محمد بن يعقوب وكان اماما في الحديث في عصره ، روى عنه الحاكم وكان من أعز تذميذه ، ولم يختلف في صدقه وصحة سماعه[2] . ومنهم دعلج ابن أحمد السجزي شيخ أهل الحديث في بغداد ، صنف المسند الكبير وقال الحاكم : لم أر في مشايخنا اثبت منه[3] . ومنهم محمد بن عبدالله الصفار[4] محدث عصره وأبو بكر الضبعي النيسابوري[5] امام في الفقه ، وابن الاخرم الامام الحافظ أبو عبدالله بن يعقوب صدر أهل الحديث بنيسابور[6] . وأبو عمرو عثمان ابن السماك ، فهذه الثلة الكريمة من العلماء الذين اخذ عنهم الحديث والفقه ، وسائر العلوم ، غيض من فيض من اجله العلماء في عصره ، وكانت لهم الصدارة في العلوم ، تدل على مكانة الحاكم ، وعلو قدره ، فقد تأثر بهم وروى عنهم وناظرهم وتأثر بهم .

تلاميـــذه :

وللحاكم تلاميذ كثيرون ، فقد اتفق على امامته ، وعظم منزلته وتفضيل العلماء له ، وتقديمهم اياه على انفسهم ، وطبيعي ان يهرع اليه الشيوخ قبل الشباب من كل مكان ينهلون من علمه ، بعد ان ذاع صيته ، وانتشر فضله ، واتفق على انه من اعلم الائمة في زمانه الذين حفظ الله بهم هذا

---

(١) تذكرة الحفاظ ٣/٨٦٨ .

(٢) تذكرة الحفاظ ٣/٨٦٠ .

(٣) تذكرة الحفاظ ٣/٨٨١ ، طبقات الشافعية ٣/٢٩١ ، النجوم الزاهرة ٣/٣٣٣ .

(٤) طبقات الشافعية ٣/١٨٧ ، البداية والنهاية ١١/٢٤٤ ، الوافي بالوفيات ٣/٣٤٧ .

(٥) طبقات الشافعية ٣/٩ النجوم الزاهرة ٣/٣١٠ .

(٦) تذكرة الحفاظ ٣/٧٦ .

الدين فقد كان فريد عصره في الحديث ، العارف به حق معرفته[1] .

ولا شك ان اماما فاضلا مثله كان له الالاف من الطلاب الذين رووا عنه وتلمذوا عليه ، مما يعسر على الدارس حصرهم ، وسأكتفي بالاشارة الى بعضهم ممن كانوا من ذوي المكانة العلمية العاليـة ومن المشهود لهـم بالفضل ومن الائمة في الحديث وجهابذة العلماء ، مما يدل على عظم منزلة الحاكم وعلو قدره ، بالاضافة الى ان مشايخه رووا عنه ورواية شيوخه عنه دليل على جلالته في الحديث[2] .

واشهر من تتلمذ عليه وتأثر به من ائمة الحديث وحفاظه :

١ ـ البيهقي : أحمـد بن الحسـن بن علي بن موسى الخسروجـردي ت ٤٥٨هـ .

وهو فقيـه الشافعية في زمانه ، وصـاحب المصنفات المتعـددة وأهمها السنن الكبرى ومناقب الشافعي والمبسوط ، ومعرفة السنن والآثار[3] .

٢ ـ المؤذن : أبو صالح أحمد بن عبدالملك بن علي بن أحمد النيسابوري ت ٤٦٥هـ . محدث وقته في خراسان ، وكان أمينا ثقة ، متصوفا[4] .

ثقافته ومؤلفاته :

اتقن الحاكم علوم عصره ، ورحـل في سبيل العلم ، وخاصـة علـم

---

(١) فقد ذكر عبدالغفار الفارسي : ان مقدمي عصره مثل الصعلوكي وابن فورك وسائر الائمة يقدمونه على انفسهم ويراعون حق فضله . تذكرة الحفاظ ٣/١٠٣٩ .

(٢) طبقات الشافعية : ٤/١٥٨ .

(٣) انظر تذكـرة الحفاظ ٣/٣٠٩ . طبقـات الشافعية ٤/٨ . البداية والنهاية ١٢/٩٤ . النجوم الزاهرة : ٥/٧٧ .

(٤) تذكرة الحفاظ ٣/١١٦٤ .

الحديث رحلات طويلة ، حتى تحددت شخصيته ، وأصبح عالم زمانه في الحديث •• ولاشك • بعد ان وصل الى هذه المرتبة من العلم ، الف كتبا كثيرة ، واكثر من التصنيف في علم الحديث • فقد ذكر السبكي انه امام الحديث في زمانه مع معرفته وتضلعه بعلوم عديدة(١)

وأهم كتبه التي ذكرتها المراجع هي :

١ ـ معرفة علوم الحديث •

٢ ـ المستدرك على الصحيحين •

وهذان الكتابان اجل كتب الحاكم واعمهما نفعا بهما استحق الشهرة ، لذا سنخصهما بشيء من الدراسة ليتبين لنا منزلة الحاكم في هذا العلم •

٣ ـ تاريخ نيسابور : قال السبكي : انه من اعود التواريخ على الفقهاء بفائدة ، ومن نظره عرف تفنن الرجل في العلوم جميعها ، ومما يؤسف له ان هذا الكتاب فقد ، وقد اختصره أحمد بن محمد بن الحسن المعروف بالخليفة النيسابوري • وقد طبع في طهران • وامعن في تجريد الاسماء في حين ان الحاكم كان قد فصل التراجم أكثر مما فعل الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد وينتقد هذا المختصر في انه لا يقيم مادة الكتاب شأنه شأن جميع المختصرات ، ولكنه أفاد في بيان ترتيب الكتاب الاصلي واطاره العام ، بدأه بخراسان وما ورد من آيات وأحاديث وأخبار في مدحها • ثم ذكر من نزلها من الصحابة والتابعين والاتباع ممن وردها أو سكنها أو حدث بها ثم من بعدهم من علماء نيسابور • وقد رتبه على الطبقات حيث جعلهم ست طبقات(٢) •

٤ ـ تسمية من اخرجهم البخاري ومسلم وما انفرد به كل واحد

---

(١) طبقات الشافعية ٤/١٥٦ •

(٢) انظر بحوث في تاريخ السنة المشرفة ص ١٥١ • طبقات الشافعية ١/١٧٣ •

منهما وهو في رجال الصحيحين ، وقد رتبه على حروف المعجم واجتهد في اختصاره ، وقد ذكر الصحابة أولا وقدم العشرة المبشرة ثم سرد بقيتهم على حروف المعجم ثم ذكر النساء الصحابيات ، ثم التابعين واتباعهم ومن تلاهم من النساء التابعيات ومن تلاهن ، ثم عقد فصلا تحت عنوان « ذكر مشايخ لابي عبدالله البخاري »[1] .

٥ ـ الكنى والالقاب : وهو كتاب يختص ببيان اسم من عرف بكنيته أو بلقبه أو على العكس يبين كنيه أو لقب من عرف باسمه .

٦ ـ الاحاديث الموضوعة ويقع في مجلدين وهو مخطوط في تركيا .

٧ ـ المدخل : وقد تكلم فيه عن الضعفاء . وبيان مرتبة الرواة من حيث تضعيفهم أو توثيقهم بتعابير فنية مما له الاثر في نقد اسناد الحديث ، وذكر عيوب كم راو .

ولعل الحاكم أول من صنف في علم الجرح والتعديل وقواعده واعتبره أحد أنواع علوم الحديث في كتابه « معرفة علوم الحديث » ويحيل الى كتابه « المدخل » . وقد طبع بحلب سنة ١٩٣٢ باشراف الشيخ راغب الطباخ . وتكلم في قسم منه عن المجروحين وبسط القول في هذا .

٨ ـ تراجم الشيوخ : وهو كتاب في علم رجال الحديث .

وله كتب أخرى أهمها الاكليل ، مزكي الاخبار ، فضائل الشافعي وهذه الكتب تدل على امامته وعلو شأنه في الحديث .

(١) بحوث في تاريخ السنة المشرفة ص ١٢٧ . والسنة قبل التدوين ص ٢٦٧ .

تمهيـــد :

لم تدون السنة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وانما حفظها الصحابة رضوان الله عليهم ، وتلقاها عنهم مشافهة التابعون ، ومضى عصر الصحابة ولم تدون السنة ، بل لم يرغبوا في كتابتها لكي لا يترك المسلمون كتاب الله وينكبوا عليها[1] .

وجاء عصر التابعين الذين لقنوا السنة وحفظوها عن الصحابة رضوان الله عليهم ، وظهر امر خطير في هذا العهد ؟ وهو انتشار الكذب في الحديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم . فنهض اجلاء التابعين ، ومن بعدهم لمقاومة حركة الوضع وقاموا بجهود عظيمة توجت بتدوين السنة المشرفة خوفا عليها من الضياع ، وحماية لها من الزيادة والنقصان . وأول من وضع حجر الاساس في تدوينها محمد بن مسلم بن شهاب الزهري[2] في عهد عمر بن عبدالعزيز الذي امر بكتابتها .

وأثمرت تلك الجهود فيما بعد ، بتعقيد القواعد الثابتة لعلم مصطلح الحديث في تصحيح الاخبار والروايات ، وهذا العلم يبحث عن تقسيم الخبر الى صحيح وحسن وضعيف ، وتقسيم كل منها الى أنواع ، وبيان شروط الراوي والمروي ، وما يدخل الاخبار من علل واضطراب وشذوذ ، وما

---

(١) انظر السنة قبل التدوين ٣٠٩ ، ٣١٠ .

(٢) ولد سنة ٥١هـ وتوفي سنة ١٢٤هـ . سمع كثيرا من امام التابعين سعيد بن المسيب ، وروى عن كبار التابعين وكان من انشط طلاب الحديث ، اشتهر بذاكرة قوية ، وسرعة حفظ ، وغزارة علم ، وأحاديثه في الكتب الستة ، وفي سنن البيهقي وموطأ مالك ، ومسند أحمد وفي سائر كتب السنن : انظر حلية الاولياء : ٣/٣٦٩ ، تهذيب التهذيب ٩/٤٤٨ .

ترد به الاخبار ، وآداب المحدث وطالب الحديث •

وبالرغم من ان الرامهرمزي كان أول من الف في هـذا الموضوع تأليفا علميا في كتابه « المحدث الفاصل بين الراوي والواعي » الا انه لم يستوعب كل بحوث هذا العلم وانما هي أول محاولة • فقد ذكر ابن حجر انه أول من صنف ولكنه لم يستوعب انواع الحديث وأقسامه • ثم جاء بعده الحاكم فالف كتابه « معرفة علوم الحديث » ويكاد يكون مستوفيا لكل بحوث هذا العلم وان لم يهذب ولم يرتب كما قال ابن حجر في حين ذهب ابن خلدون الى ان الحاكم هو الذي هذبه واظهر محاسنه[1] •

ولا شك ان له الفضل في جمع هذه البحوث المتفرقة ، والقواعد التي كانت قائمة في نفوس العلماء في القرون الثلاثة الاولى بكتاب مستقل واثر فيمن جاء بعده ، فقد تأثر به أبو نعيم الاصفهاني « ت ٤٣٠ » فألف كتابا آخر في هذا العلم •

ثم توالت التأليف في هذا الفن فألف فيه كثير من العلماء منهم الخطيب البغدادي « ت ٤٦٣هـ » الف في قوانين الرواية كتـابا سماه « الكفاية في قوانين الرواية » وفي آدابها الف كتابا آخر سماه « الجامع لآداب الشيخ والسامع » والف في كل فن من فنون الحديث كتابا مفردا •

وتلاه القاضي عياض « ت ٥٤٤ » فألف الالماع ، ثم أبو عمر عثمان بن الصلاح الدمشقي « ت ٦٤٢ » فألف كتابه المشهور « مقدمة ابن الصلاح » وهو كتاب شامل لكل ما تقدم في هذا العلم وقد اختصر الحافظ بن كثير الدمشقي « ت ٧٧٤ » هذا الكتاب في كتابه اختصار علوم الحديث الذي حققه وشرحه أحمد محمد شاكر في كتاب سماه « الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث » •

---

(١) السنة ومكانتها في التشريع ص ١٠١ •

المستدرك على الصحيحين :

اما كتابه المستدرك على الصحيحين الذي تتبع فيه الامامين البخاري ومسلما في أحاديث فاتتهما ولم يذكراها ، وهي على شرطيهما ، أو شرط احدهما • اخرجا عن رواتها في كتابيهما أو عن مثلهم ، والذي دعا الحاكم الى تأليفه كما ذكر في مقدمته : الحاح أهل العلم بنيسابور وغيرها في جمع كتاب يشتمل على الاحاديث المروية بأسانيد احتج بمثلها البخاري مسلم[1] •

ويجب ان نعلم ان البخاري ومسلما ، لم يستوعبا الاحاديث الصحاح في كتابيهما ولا التزما الاستيعاب ولا ادعياه لانفسهما ، وخرج جماعة من علماء عصرهما ، ومن بعدهما عليهما أحاديث معلولة ، جهد الحاكم في الذب عنهما في كتابه « المدخل الى الصحيح » ـ الذي اشرنا اليه في مؤلفاته ـ مما رضيه أهل الصنعة من المحدثين •

ولما كانت الصدارة في علم الحديث له في زمانه ، ولطلب أهل العلم منه ذلك ، كان لابد ان يجمع في كتاب الاحاديث التي احتج بمثلها الشيخان رضي الله عنهما ، أو احدهما ، رواتها ثقات وقال « وهذا شرط الصحيح عند كافة فقهاء أهل الاسلام ان الزيادة في الاسانيد والمتون من الثقاة مقبولة والله المعين على ما قصدته وهو حسبي ونعم الوكيل »[2] •

تتبع الحاكم في مستدركه الشيخين رضي الله عنهما في أحاديث فاتتهما ولم يذكراها في صحيحيهما ، وقد سبقه بمثل هذا التأليف استاذه الدارقطني • وقد حاول الحاكم جمع الاحاديث المتروكة من قبلهما ، وزاد عليها ما أداه اجتهاده الى صحتها وان لم تكن على شرطهما أو شرط

---

(١) انظر المستدرك من المقدمة في المجلد الاول •

(٢) المستدرك ج ١ : ص ٣ • وانظر الباعث الحثيث ص ٢٥ •

احدهما . وتبع الحاكم بمثل هذا التأليف أبو ذر الهروي[1] الذي الف المستدرك على الصحيحين أيضا .

وقد لخص الذهبي المستدرك ، وكذلك برهان الدين الحلبي ، والسيوطي له كتاب « توضيح المدرك في تصحيح المستدرك » لم يتمه[2] .

منهجه في جمع المستدرك :

سلك الحاكم في تصنيفه للمستدرك نهج السابقين ، ورتبه حسب الابواب ، كتاب الايمان ، كتاب العلم ، كتاب الطهارة ، كتاب الصلاة ، كتاب الجمعة ، العيدين ، الوتر ، صلاة التطوع ، الاستسقاء ، الكسوف ، صلاة الخوف ، الجنائز ، الزكاة ، الصوم ، المناسك ، الدعاء ، فضائل القرآن الكريم . وهذه الكتب مجموعة في المجلد الاول من المستدرك[3] .

اما المجلد الثاني فيحتوي على كتاب البيوع ، كتاب الجهاد ، كتاب قسم الفيء ، كتاب قتال أهل البغي ، كتاب النكاح ، كتاب الطلاق ، العتق ، المكاتب ، كتاب التفسير ، كتاب التاريخ .

والمجلد الثالث يشمل الكتب التالية : كتاب الهجرة ، كتاب المغازي ، كتاب معرفة الصحابة ، ويلاحظ ان كتاب الهجرة والمغازي ، في ستين صفحة فقط . اما كتاب معرفة الصحابة فقد استغرق المجلد كله .

واما المجلد الرابع فقد بدأه بتكملة كتاب معرفة الصحابة . ثم كتاب الاحكام ، كتاب الاطعمة ، كتاب الاشربة ، كتاب البر والصلة ، كتاب اللباس ، كتاب الطب ، كتاب الاضاحي ، كتاب الذبائح ، كتاب التوبة

---

(١) هو الامام الحافظ عبدالله بن محمد بن عبدالله الانصاري ت ٤٣٥ .

(٢) الرسالة المستطرفة ص ٢١ .

(٣) المستدرك يقع في أربع مجلدات كبيرة نشره مكتب المطبوعات الاسلامية في حلب وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي رحمهما الله .

والانابة ، كتاب الادب ، الايمان والنذور ، كتاب الرقاق ، كتاب الفرائض ، كتاب الحدود ، كتاب تعبير الرؤيا ، كتاب الطب ، كتاب الرقي والتمائم ، الفتن والملاحم ، الاهوال ، وكل كتاب منها مقسم الى أبواب وتحت كل باب مجموعة من الاحاديث ، بالسند المتصل رواتها ثقاة احتج بمثلهم البخاري ومسلم في صحيحيهما • وقد يذيل الحديث بقوله ٨: على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، أو على شرط مسلم ولم يخرجه ، أو يتركه دون تذيل • فهل هذا الحديث على شرط البخاري ومسلم ؟ ام على شرط احدهما ؟ فيقع القارىء لكتابه في حيرة ، غير ان الحافظ الذهبي يدفع هذه الحيرة في تلخيصه ويعلق عليه بقوله هذا حديث صحيح ، كالحديث الاول في باب الايمان قال : أخبرنا أبو محمد عبدالله ابن محمد بن اسحق الخزاعي بمكه ثنا عبدالله بن محمد بن أبي ميسره ثنا عبدالله بن يزيد المقرىء ثنا سعيد بن أبي أيوب حدثني ابن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « اكمل المؤمنين ايمانا احسنهم خلقا » هذا الحديث ذكره ولم يعلق عليه بشيء • ويذكر الذهبي ان هذا الحديث صحيح • وقد رواه ابن عليه عن الحذاء عن أبي قلابه عن عائشه رضي الله عنها ومثل هذا كثير • ويقول الذهبي : وبعض هذه الاحاديث التي لم يتكلم عليها جيد وبعضها واه[1] •

وقد يذكر الحاكم الحديث ويقول : هذا على شرط الشيخين ولم يخرجاه ويؤكد الذهبي قوله في تلخيصه : مثال ذلك : حدثنا أبو نصر أحمد بن سهل الفقيه ببخارى ثنا سهل بن المتوكل البخاري ثنا العلاء بن عبدالجبار العطار ثنا عبدالواحد بن زياد ثنا الحسن بن عبيدالله عن

(١) انظر المستدرك : كتاب الايمان • المجلد الاول ص ٣ •

عبدالرحمن بن الاسود عن أبيه عن عبدالله رضي الله عنه قال : من سنة الصلاة ان يخفى التشهد • هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه • ولم يكتف الحاكم بذكر هذا الحديث بل ويقول : « وله شاهد » باسناد صحيح عن عائشة رضي الله عنها « حدثنا » أبو الفضل محمد بن ابراهيم المزكي ثنا ابراهيم بن أبي طالب ثنا أبو كريب ثنا حفص بن غياث عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة « رضي الله عنها قالت نزلت هذه الآية في التشهد ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها » • وقال الذهبي على شرطيهما[1] • ومثل هذا في كتاب العيدين قال : حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب حدثنا محمد بن عبيدالله بن أبي داود المنادى ثنا يونس بن محمد المؤدب حدثنا فليح بن سليمان عن سعيد بن الحارث عن أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا خرج الى العيدين رجع في غير الطريق الذي خرج فيه » هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وله شاهد حدثنا أبو عبدالله محمد بن يعقوب ثنا محمد بن عبدالوهاب ثنا مخلد بن خالد ثنا عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخذ يوم عيد في طريق ثم رجع في طريق آخر • وقال الذهبي على شرطيهما[2] •

وهكذا يخرج على شرط مسلم ، أو على شرط البخاري ، ويؤيده الذهبي بالموافقة ، ويخالفه في البعض بقوله ضعفه جماعة •

ومثال ما خرجه الحاكم على شرط مسلم كثير ومنه قوله في كتاب الصلاة : حدثنا أبو بكر محمد بن أحمد بن بالويه حدثنا محمد بن

---

(١) المستدرك : كتاب الصلاة ط ص ٢٣٠ •

(٢) المستدرك : كتاب العيدين ط ص ٢٩٦ وانظر مثله ج ٣ : كتاب الغازي ص ٤٣ • والمجلد الثاني كتاب النكاح ص ١٨٤ • والمجلد الرابع كتاب الايمان والنذور ص ٢٩٦ •

أحمد بن النضر الازدي ثنا أبو معاوية بن عمرو ثنا زائدة عن المختار بن فلفل عن انس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم خصهم على الصلاة ونهاهم ان ينصرفوا قبل انصـرافه من الصلاة » هـذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه • وقال الذهبي في تلخيصه على شرط مسلم[1] •

ومثال ما خرجه على شرط البخاري • قال : حدثنا أبو العباس محمد ابن يعقوب ثنا بكار بن قتيبة القاضي بمصر ثنا صفوان بن عيسى ثنا الحسن ابن ذكوان عن مردان الاصفر قال رأيت ابن عمر اناخ راحلته مستقبلا القبلة ثم جلس يبول اليها فقلت يا أبا عبدالرحمن أليس قد نهى عن هذا قال : انما نهي عن ذلك في الفضاء فاذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس • هذا حديث صحيح على شرط البخاري فقد احتج بالحسن بن ذكوان ولم يخرجاه • وقال الذهبي على شرط البخاري[2] •

اما مثال ما خرجه الحاكم على شرط الشيخين وخالفه الذهبي بقوله : ضعفه جماعة أو ضعيف ، أو أحد رجال السند ضعيف أو من الموضوعات ، أو ضعفه النسائي فكثيره جدا كذلك منها قول الحاكم : حدثنـا علي بن حمشاذ العدل ثنا العباس بن الفضل الاسفاطي ثنا منجاب بن الحارث ثنـا سيف بن هارون البرجمي عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان رضي الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن السمن والجبن والغرا فقال : الحلال ما احل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفى عنه • هذا حديث مفسر في باب الاطعمة

---

(١) انظر المجلد الاول كتاب الصلاة ص ٢١٨ • ومثله في المجلد الثاني • كتاب قتال اهل البغي ص ١٥٢ • وأمثلة ذلك كثيرة •

(٢) انظر المستدرك المجلد الاول كتاب الطهارة ص ١٥٤ ومثل هذا كثير انظر المجلد الرابع كتاب الطب ص ٤٠٧ وانظر المجلد الثاني كتاب الطلاق ص ٢٠٢ •

لم يخرجاه . وقال الذهبي ضعفه جماعة[1] .

ومثله في كتاب الادب حدثنا يحيى بن منصور القاضي ثنا أبو عمر وأحمد بن المبارك المستملي ثنا اسحاق بن ابراهيم انبأ سلم بن قتيبة ثنا داود ابن صالح عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يمشي الرجل بين المرأتين . صحيح الاسناد ولم يخرجاه ويقول الذهبي من الموضوعات[2] . ومثاله (محمد) بن ثابت البناني عن أبيه عن انس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يمشي الرجل بين البعيرين يقودهما . صحيح الاسناد ويقول الذهبي ضعفه النسائي[3] .

ومثله في كتاب الرقاق قال : حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا بحر بن نصر حدثنا عبدالله بن وهب أخبرني يحيى بن أيوب المصري عن عبيدالله بن زحر عن الوليد بن عمران عن عمرو بن مره الجملي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه انه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين بعثه الى اليمن يا رسول الله اوصني قال : اخلص دينك يكفك العمل القليل . هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه وقال الذهبي « لا » أي ليس بصحيح[4] . وقد يعلق الذهبي في ملخصه للمستدرك على الحديث بقوله « واه » أو أحد رواته غير ثقة كما في كتاب الطلاق من المجلد الثاني[5] . أو يقول « فيه مجهولان »[6] أو « فيه

---

(١) المجلد الرابع كتاب الاطعمة ص ١١٥ .

(٢) السابق كتاب الادب ص ٢٨٠ .

(٣) السابق نفسه .

(٤) انظر المجلد الرابع كتاب الرقاق ص ٣٠٦ .

(٥) انظر ص ٢٠٤ .

(٦) انظر المجلد الرابع ص ٣٠٧ .

انقطاع[1] .

هـذه بعض الامثلة التي تبين منهج الكتاب ويلاحظ انه ذكر كتاب الطب مرتين في المجلد الرابع مرة في صفحة ١٩٦ بعد كتاب اللباس ومرة أخرى في صفحة ٣٩٩ بعد كتاب تعبير الرؤيا . وهذا يدل على اضطراب في التأليف وعدم تنقيح للكتاب وانما الفه مسودا دون اعادة النظر فيـه فالمفروض ان يجمعا معا . ومثل هذه المسألة لا تفوت الكاتب البسيط .

آراء العلماء في المستدرك :

اختلف العلماء في استدراكات الحاكم على الصحيحين فذهب بعضهم الى انه لا يوجد في مستدركه حديث على شرطيهما أو شرط احدهما . وفي هذا القول غلو واسراف كما قال الذهبي .

وذهب آخرون الى صـحة استدراكه ، فقـال ابن الصلاح ان ما استدركه الحاكم أحاديث كثيرة على شرطيهما أو شرط احدهما وان كان ينتقد في بعضها الا ان ما يبقى له من ذلك كثير ، وخالفه في هذا ابن كثير حيث قال : ان ما يبقى له قليل جدا .

وقال الذهبي ان فيه جملة وافرة على شرطيهما ، وأخرى كبيرة على شرط احدهما ، ويقدر ذلك نحو نصف الكتاب وقال : وفيه نحو الربع مما صح سنده وفيه علة حيث انه متساهل في التصحيح والربع الباقي مناكير وواهيات ولا تصح وفي بعض ذلك موضوعات[2] .

وكلام الذهبي هذا كلام منصف محقق لا متسرع في اصدار الاحكام فقد قام بدراسة المستدرك دراسة عميقة فاحصة ، وقام بتلخيصه كله فوافق الحاكم في كثير مما حكم بصحته على شرط الشيخين ، أو على شرط احدهما

---

(١) السابق ص ٣٠٨ .

(٢) الباعث الحثيث ص ٢٩ .

كما ذكرنا في الامثلة المتقدمة • وخالفه في البعض الآخر وابان ما في الكتاب من ضعيف أو موضوع ، بل جمع جزءاً من الاحاديث الموضوعة فبلغت مائة حديث ، وعلى المستدل بشيء من أحاديثه ان يتجنب الموضوع والمنكر والواهي •

وانتقد ابن كثير الحاكم في انه يلزمهما باخراج أحاديث لا تلزمهما لضعف رواتها عندهما ، أو لتعليلهما ذلك ، فقوله بانها على شرطيهما أو شرط احدهما غير صحيح •

وذكر الحافظ ابن حجر ان الحاكم فوق ذلك كله يروى باسناد ملفق عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس ، فسماك على شرط مسلم ، وعكرمة انفرد به البخاري ، والقول بان هذا على شرطيهما غلط[1] •

وهذا الامر مما يتعجب منه ، فان الحاكم كان امام الحديث في عصره ، وكان عالما واسع العلم الف الكتب التي لم يسبق الى مثلها في علم الحديث • غير ان الحافظ بن حجر يدفع هذا التعجب ويزيل هذا اللبس ، عن الحاكم بان عزى ذلك الى انه الفه مسودا في آخر حياته ، فعاجلته المنية قبل تنقيحه وتهذيبه ، وقيل ان السبب انه صنفه أواخر حياته وقد أدركته الغفلة • وقد وافق الحافظ ابن كثير ابن حجر في هذا الرأي بقوله : ان المتتبع له بانصاف يجد ان قول ابن حجر صحيح وانه لم ينقح كتابه قبل اخراجه[2] •

هذا مجمل ما ذكره العلماء عن المستدرك وعن الحاكم ، فقد الف المستدرك أواخر حياته وقد اعترته غفلة كما صرح هو بذلك حيث قال : اذا ذكرت في باب لابد من المطالعة لكبر سني • ولاشك ان الحاكم قد فاتت عليه بعض الاحاديث الملفقة السند ، والتي وضعها الوضاعون ولفقها

---

(١) اختصار علوم الحديث ص ٢٦ •

(٢) الباعث الحثيث ص ٣٠ •

الملفقون الذين وضعوا الاحاديث الكثيرة نتيجة للخلافات السياسية التي نشبت بين المسلمين في أواخر خلافة عثمان وفي خلافة علي رضي الله عنهما • سواء أكان الوضع من أهل الرفض أو من الامويين أم من العباسيين لتدعيم أحزابهم وتأييد آرائهم ، أم من الزنادقة الذين دسوا آلافا من الاحاديث في العقائد والاخلاق لكراهيتهم للاسلام • كما شارك في الوضع المتعصبون للجنس والقبيلة واللغة والبلد والامام ، وكذلك فعل القصاصون والوعاظ الذين لا يخافون الله ، ولا يهمهم سوى بكاء الناس في مجالسهم ، ومثلهم في ذلك اتباع المذاهب الفقهية والكلامية لتأييد مذهبهم ، أو للتقرب للملوك والامراء أو للجهل بالدين مع الرغبة في الخير[1] ، وبالرغم مما بذله العلماء المخلصون الذين تصدوا لحركة الوضع ، وجهدوا في تنقية السنة مما علق بها من شوائب ، ووضعوا اسس النقد العلمي الدقيق للاخبار والمرويات الا ان الاحاديث بقيت بين الصحيح والحسن والضعيف والمرسل والمنقطع والمعضل ، والمدرج • ولم يتسن للحاكم غربلة مستدركه لكبر سنه • ولكن تبقى لـه المنزلة الرفيعة بين أئمة الحديث ، فقد أذعن لـه العلماء واعترفوا بفضله واشادوا بمحاولته العظيمة في جمع أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي تحمل المشاق في رحلاته الطويلة في سبيل جمعها والذود عنها •

معرفة علوم الحديث :

اما كتابه معرفة علوم الحديث فيشتمل على أكثر علوم الحديث المعروفة عند المحدثين استهله بطائفة من الاحاديث التي ترفع قدر المحدثين وتبين انهم الطائفة المنصورة على أعدائهم ، وانهم خير أهل الدنيا ، وقد اوصل الحاكم علوم الحديث الى اثنين وخمسين علما يجب على المحدث ان يلم بها

---

(١) انظر السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص ٧٩ ـ ٨٩ ٠٠٠٠

ليكون قادرا على الذود عن السنة ، وكشف ما دسه الوضاعون ونبذه بطريقة علمية دقيقة[1] . وتكلم في كل علم من هذه العلوم بأدلة متصلة السند الى رسول الله صلى الله عليه وسلم .. وهذه الانواع هي : معرفة عالي الاسناد ، ومعرفة صدق المحدث واتقانه وثبته وصحة أصوله ، وما يحتمله سنه ورحلته من الاسانيد ، وغير ذلك من غفلته وتهادنه بنفسه وعلمه وأصوله ، ومعرفة المسانيد من الحديث والموقوفات من المرويات ، ومعرفة الصحابة على مراتبهم وطبقاتهم ومعرفة المراسيل من الاحاديث ، والمنقطع ، والمسلسل والمعنعن والمعضل من الروايات ومعرفة المدرج في الحديث ومعرفة التابعين وطبقاتهم ومعرفة الاكابر وأولاد الصحابة ، والجرح والتعديل ، والصحيح والسقيم ، وفقه الحديث وناسخه من منسوخه ، والالفاظ الغريبة في المتون ، والمشهور من الحديث والغريب ، ومعرفة الافراد من الاحاديث والمدلسين ، وعلل الحديث والشاذ من الروايات ، والتعارض بين الاحاديث ، وعدم التعارض ومعرفة زيادة الفاظ فقهية في أحاديث ينفرد بها راو واحد ومذاهب الحديثين ، ومذاكرة الحديث والتمييز بها ، ومعرفة التصحيفات في المتون وتصحيفات المحدثين في الاسانيد ، ومعرفة الاخوة والاخوات من الصحابة والتابعين واتباعهم وانسابهم ، واسامي المحدثين وكنيتهم وبلدانهم وأوطانهم ومعرفة الموالي وأولادهم من رواة الحديث في الصحابة والتابعين واتباعهم . واعمار المحدثين من ولادتهم الى وفاتهم والقابهم ، ومعرفة رواية الاقران من التابعين واتباعهم ، ومعرفة المتشابه في قبائل الرواة وبلدانهم واساميهم وكناهم وصنائعهم ، ومعرفة مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم وسراياه وبعوثه وكتبه ، ومعرفة الائمة الثقاة المشهورين من التابعين واتباعهم ، ومعرفة

---

(١) انظر كتابه معرفة علوم الحديث ص ٨ .

جماعه من الرواة لم يحتج بحديثهم ولم يسقطوا ، ومعرفة من رخص في العرض على العالم ورآه سماعا ومن رأى الكتابة بالاجازة من بلد الى بلد أخبارا ، ومن انكر ذلك ورأى شرح الحال فيه عند الرواية .

هذه مجمل الانواع التي تكلم عنهـا الحاكم في كتابه ، لم اشـأ ان افصلها في هذا البحث ، وانما اكتفيت باستعراضها لابين ان الحاكم تناول أكثر علوم الحديث التي تناولها من بعده متأثرا به ، وان الرامهرمزي وان سبق الحاكم في بعض هذه البحوث في كتابه المحدث الفاصل بين الراوي والواعي الذي حققه الدكتور محمد عجاج الخطيب ، عنـد النظر فيـه ومقارنته مع هذه الانواع يتضح لنا اصالة الحاكم وابتكاره ، هي أساس هذا العلم ونقول مع ابن خلدون في مقدمته ان الحاكم هو الذي هذب علم مصطلح الحديث واظهر محاسنه .



الاستصحاب

حقيقته وحجيته وثمرته عند الأصوليين والفقهاء

عبداللطيف عبدالله عزيز

مدرس مساعد – كلية الامام الاعظم

١ – معنى الاستصحاب لغة :

الاستصحاب لغة من صحبه يصحبه صحبة من باب نصر ، وعلم ، وأصحبته : أي جعلته له صاحبا ، واستصحبته الكتاب وغيره ، وكل شيء لائم شيئا فقد استصحبه ، واصطحب القوم : صحب بعضهم بعضا[١] .

ويأتي أيضا بمعنى طلب الصحبة ، واستمرارها ، وملازمة شيء لآخر وعدم مفارقته له[٢] .

جاء في المصباح المنير : « وأستصحب الكتاب وغيره : جعلته صحبتي » ومن هنا قيل : استصحبت الحالة : اذا تمسكت بما كان ثابتا كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة[٣] .

---

(١) الصحاح للجوهري ١/١٦١ – ١٦٢ .

(٢) لسان العرب ٢/٨ – ٩ .

(٣) هامش أصول الفقه لزكريا البري ١/١٨١ والمصباح المنير مادة (ص ح ب) .

٢ ـ معنى الاستصحاب عند الاصوليين :

اختلف الاصوليون في تعـــريف الاستصحاب وعرفوها بتعـــاريف مختلفة واليك جملة من هذه التعاريف :

أ ـ عرفه القرافي بأنه اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال ، أو الاستقبال(٤) ٠

ب ـ وعرفه صاحب المعالم(٥) بقوله : محله : أن يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم(٦) ٠

ج ـ وقال الشوكاني استصحاب الحال لامر وجودي أو عدمي عقلي ، أو شرعي ، ومعناه : أن ما ثبت في الزمان الماضي فالاصل بقاؤه في الزمن المستقبل(٧) ٠

د ـ وعرفه الأسنوي بأنه : عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان

---

(٤) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٤٤٧ ، ويعترض عليـه بأن الاستصحاب ليس اعتقاد ذلك وانما هو العمل بذلك الدليل الاول ، وابقاء الحكم الاول ، أو هو الحكم بذلك ٠

(٥) هو حسن زين‌الدين أبو منصور جمال المتوفي سنة ١٠١١هـ ٠

(٦) المعالم في الاصول ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ ، ويعترض عليه بأنه خال عن أهم أركان الاستصحاب ، وهو الحكم ببقاء ذلك الحكم الذي كان ثابتا في ذلك الوقت الاول ٠

(٧) ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٣٧ ، ويعترض عليه بأن فيه شائبة الدور ، لان الاستصحاب هو هذا الاصل فلو قال فالظاهر بقاؤه الخ لكان أولى ، وبأنه خال عن الشيء المهم يحتاج الاستصحاب اليه ، وهو عدم وجود دليل على تغير ذلك الحكم ٠

الثاني بناء على ثبوته في الزمان الاول ، وبمثله عرفه عبدالعزيز البخاري الحنفي مع زيادة قيد « حتى يقوم الدليل على التغير »[9] .

هـ ـ وعرفه القمي ، بأنه : كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق[10] .

ويمكن أن نستخلص من مجموع هذه التعاريف ما يقرب الاستصحاب الى الذهن ، ويكون أقرب الى الفهم ، وذلك من تعريف جامع مانع ، وهو : أن يدل الدليل الشرعي الصحيح ، أو الدليل العقلي على ثبوت حكم في زمان ولم يوجد دليل على تغير ذلك الحكم في زمان آخر بعده ، فنستدل بنفس الدليل الدال على ثبوت ذلك الحكم في الزمان الاول على ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني الى أن يوجد له مغير ، ومن هنا عرفه الحافظ الاصولي أبو زرعة بأنه : ثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الاول لانتفاء ما يصلح أن يتغير به الحكم بعد البحث التام[11] .

---

(٨) شرح الاسنوي على المنهــاج ٣/١١٠ ـ ١١٢ ، ويعترض على تعريفه بما اعترض به على سابقه من عدم ذكر قيد « ولم يوجد دليل على تغيره » مع أنه لابد منه ، فيكون التعريف غير مانع عن دخول الغير ، وهو من عيوب التعريف .

(٩) كشف الاسرار للبخاري ٣/٣٧٧ ، وأصول الاحكام ص ١٥٠ .

(١٠) القوانين المحكمة ٢/٥٣ ، والقمي محمد بن الحسين الامامي المتوفى ١٢٣١هـ . ويرد على تعريفه ـ أولا ـ بان فيه اشتراط اليقين مع أنه يكتفي في بعض الصور بحصول الظن الغالب ، وثانيا ـ بأن الحكم في الآن اللاحق لا يكون مشكوك البقاء ، لان الشك استواء البقاء وعدمه ، بل يكون مظنون البقاء ، و ـ ثالثا ـ بأنه خال عن القيـــد المتقدم في تعريف الاسنوي .

(١١) الغيث الهما مع شرح جمع الجوامع لوحـــة ١٥٧ ، لاحمد بن عبدالرحيم العراقي المتوفى سنة ٨٢٦هـ .

٣ ـ ما يتوقف عليه الاستصحاب من الشروط والاركان :

يتبين من التعاريف السابقة ، أنه يشترط لصحة الاحتجاج بالاستصحاب شروط لابد من تحققها ، كما أن هناك أمورا لابد من وجودها لتحقق ماهية الاستصحاب وحقيقته ، واليك هذه الامور التي يتركب الاستصحاب منها ، وهي ما يلي :ـ

أ ـ أركان الاستصحاب :

(الركن الاول) الزمانان

لابد من تحقق الاستصحاب من وجود زمانين ، الزمان الاول ، وهو الزمان الذي يثبت الدليل الحكم فيه أصالة ، كمن تيقن أنه توضأ في الساعة العاشرة نهارا ، والزمان الثاني ، وهو الوقت الذي يطرأ على الحكم المتيقن فيه الشك كالساعة الثانية عشر نهارا مثلا •

(الركن الثاني) الحكم ، وهو : ثبوت الوضوء له ـ مثلا ـ في الوقت الاول ، ثم الحكم ببقاء ذلك الحكم في الحالة الثانية أو في الزمان الثاني •

(الركن الثالث) كون الحكم الاول متيقنا في الحالة الاولى سواء كان ثابتا بالدليل القطعي ، أو بالدليل الظني ، وكونه مشكوك البقاء في الحالة الثانية فان كان الحكم في الوقت الاول مشكوكا ، كمن شك في التوضوء أول الامر ، أو في جريان عقد النكاح على امرأة مثلا ، أو اذا كان متيقن الزوال في الحكم الاول ، أو متيقن البقاء كمن يتقن الوضوء ثم تيقن نقض الوضوء ، أو تيقن بقاءه في الوقت الثاني لا يسمى استصحابا •

ب ـ الشروط :

(الشرط الاول) وجود دليل صحيح على الحكم :

لابد للاعتماد على حجية الاستصحاب من وجود دليل مثبت للحكم سواء كان الدليل والحكم شرعيين كاستصحاب الوضوء الثابت بقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى

المرافق ، وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين)[١٢] ، أو كان الحكم والدليل عقليين كما في الحكم ببراءة الاصلية الثابتة بالدليل العقلي ، فلا يؤخذ بالاستصحاب في حكم لم يعتمد على دليل صحيح[١٣] .

(الشرط الثاني) عدم وجود دليل آخر مغير للحكم الاول :

كما انه لابد في الاعتماد على الاستصحاب أن لا يوجد دليل مغير للحكم الاول فاذا وجد آخر عدا الدليل الاول يدل على تغير الحكم الاول فلا يحكم حينئذ بدليل الاستصحاب ، ولا باستصحاب الحكم ، بل ينتهي مقتضى الدليل الاول والعمل به ، سواء كان من باب انتهاء الحكم لانتهاء علته ، أو من باب زوال الحكم لانتهاء وقته المحدد له ، أو من باب نسخ الحكم لنسخ دليله ، أو غير ذلك ، فلا يحكم في شيء من ذلك بالاستصحاب[١٤] .

من أمثلة ذلك ما يلي :

أ ـ من تيقن الوضوء في الوقت الاول ، ثم تيقن بنقضه ، كأن لمس امرأة أجنبية مشتهاة بلا حائل ـ وهو شافعي ـ ، وكمن تيقن طهارة ماء ثم تيقن نجاسته ، أو حصل له الظن الغالب كمن رأى بنفسه أن كلبا شرب منه ، أو أخبره عدل بذلك ، وكمن تيقن العصمة الزوجية بالعقد الصحيح ، ثم تيقن رفع ذلك القيد بوقوع طلاقه أو نحو ذلك .

ب ـ ما حكم به أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بمنع حصة المؤلفة قلوبهم لعدم الحاجة اليه في ذلك الوقت لعزة الاسلام وقوته .

---

(١٢) سورة المائدة ٥/٦ .

(١٣) أصول الفقه للاستاذ بدران ص ٣٢١ .

(١٤) القوانين المحكمة ٢/٧٥ ، وأصول الفقه للخضري ص ٢٩١ ـ ٣٩٢ ، والمصدر السابق .

أما اذا عاد الضعف الى قلوب أبنائه بحيث تفيد الزكاة في الثبات على الاسلام والاحتفاظ بالدين فيرجع الحكم باعادة الحصة اليهم[١٥] .

ج ـ من صام تسعة وعشرين يوما من رمضان ، ثم ثبتت رؤية الهلال بالوجه الشرعي فانه لا يحكم حينئذ ببقاء شهر رمضان ، ولا بوجوب صوم الثلاثين وانما يحكم بدخول شهر شوال ، وحرمة الصوم في نهار الغد ، لكنه لو كانت السماء غيماً ، ولم ير الهلال فانه يحكم بدلالة دليل الاستصحاب ببقاء شهر رمضان ووجوب نهار الغد .

د ـ الآيات والاحاديث المنسوخة قبل ثبوت نواسخها ، فانه يحكم ببقاء أحكامها على ما تقتضيه ، لكنه بعد تحقق الناسخ يتوقف عن العمل بها ويحكم بالدليل الناسخ .

فمثلا ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم النهي عن زيارة القبور[١٦] فقبل وجود الناسخ له يحكم بمقتضاه الذي هو حرمة زيارة القبور ، ولكن بعد ما ورد بسند صحيح قوله صلى الله عليه وسلم : (قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فقد اذن لمحمد صلى الله عليه وسلم في زيارة قبر امه ، فزوروها فانها تذكر الاخرة)[١٧] يحكم بانتهاء حكم النص الاول الذي

---

(١٥) تفسير الجامع لاحكام القرآن ١٦٧/٨ ـ ١٨١ ، و ص ١٧٨ .

(١٦) ورد حديث النهي بعدة ألفاظ ، منها (لعن الله زورات القبور) وبغير ذلك ، راجع (بلوغ المرام ص ١١٦ ، وسنن ابن ماجة ٥٠١/٢ ، ونيل الاوطار مع منتقى الاخبار ١٢٥/٤ ـ ١٢٦) .

(١٧) رواه أصحاب السنن ، ومسلم وأحمد ، والشافعي والحاكم وغيرهم ، واللفظ للترمذي ، وصححه ، وروى عن أبي هريرة وعائشة وأبي سعيد الخدري (رضي الله عنهم) بألفاظ مختلفة المباني متقاربة المعاني ، راجع (منتقى الاخبار مع نيل الاوطار ١٢٤/٤ ـ ١٢٧ ، وسنن ابن ماجة ٥٠٠/١ ـ ٥٠١ ، وسنن أبي داود ٩٥/٢ ـ ٩٦ ، وبلوغ المرام ص ١١٦ ، وتحفة المحتاج ١٩٩/٣ ـ ٢٠١) .

هو حرمة زيارة القبور ، ويحكم بجوازها ، بل باستحبابها .

(الشرط الرابع) عدم وجود ما يدل على تأييد الحكم :

ويشترط أيضا ان لا يوجد شيء يدل على أن ذلك الحكم مؤبد لا يأتي عليه النسخ فان وجد شيء من ذلك لا يدخل في باب الاستصحاب ، بل يكون من باب العمل بالنص ، وذلك أمر متفق عليه عند جمهور العلماء[18] .

من أمثلة ذلك : قوله تعالى – فيمن قذف المحصنات بالفاحشة – : (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا)[19] ، وقوله صلى الله عليه وسلم : (الجهاد ماض مذ بعثني الله الى أن يقاتل آخر هذه الأمة الدجال)[20] .

فان هذين النصين يدلان على ثبوت حكمهما : عدم قبول شهادة القاذفين ، ووجوب الجهاد دفاعا عن الاسلام واعلاء لكلمة التوحيد الى يوم القيامة فلا يحتاجان في دلالتهما الى دليل الاستصحاب[21] .

---

(١٨) أصول الخضري ص ٣٩١ – ٣٩٢ ، وأصول بدران ٣٢٠ – ٣٢١ ، ومصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ١٥١ – ١٥٢ .

(١٩) سورة النور ٢٤/٤ ، وتفسير القرطبي ١٢/١٧١ – ١٧٨ ، و ١٧٩ – ١٨٢ .

(٢٠) هذا جزء من حديث رواه أبو داود والامام أحمد ، والمنذري وصاحب المنتقى وغيرهم عن انس بن مالك بلفظ (ثلاث من أصل الايمان : الكف عمن قال : لا اله الا الله ، ولا نكفره بذنب ولا نخرجه من الاسلام بعمل ،والجهاد ماض الخ ، والايمان بالاقدار) راجع في هذا : (سنن أبي داود ٢/١٧ ، ونيل الاوطار مع المنتقى ٧/٢٢٥ ، قال الشوكاني : سنده يزيد بن أبي نشبة ، وهو مجهول ، واخرجه أيضا سعيد بن منصور ، وفيه ضعف ، وله شواهد .

(٢١) أصول الخضري ص ٣٩١ ، والمستصفى ١/٢٩١ – ٢٢٣ ، ومصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ١٥١ .

ومن الجدير بالذكر هو أن الامام الغزالي (رحمه الله) اشترط في الدليل الذي يستصحب حكمه أن يدل على ثبوت الحكم ، وعلى دوامه ، وتبعه في ذلك المرحوم الشيخ خضرى بك في أصوله .

قال الامام الغزالي : (فالاستصحاب ليس بحجة الا فيما دل الدليل على ثبوته ـ الحكم ـ ودوامه بشرط عدم المغير)[٢٢] .

والذي أراه أنه لا داعي لاشتراط مثل هـذا الشرط ، بل يخالف مقتضى الاستصحاب الذي هو عدم وجود النص في الحالة الثانية اللهم الا أن يراد به أن يدل الدليل على دوام الحكم : بمعنى صلاحيته للبقاء ، وعدم تنافيه لذلك كما تقدم في الشرط الثاني ـ والله اعلم[٢٣] .

(الشرط الخامس) عدم تغير الحادثة :

يشترط في حجية الاستصحاب ، وصحة الاستدلال بـه ان لا تتغير صورة الحادثة من حال الى حال بحيث يؤدي ذلك التغير الى تغير الحكم ، فان تغـيرت كـذلك لا يحكم فيهـا بالاستصحاب ، ولا باستدامة ذلك الحكم ، وهذا ما يسمى عند الاصوليين عدم العمل بالاستصحاب لعدم تحقق شروطه ، وليس من قبيل رفض الاستصحاب .

من أمثلة ذلك : قول الحنفية بوجوب الحقتين فيما اذا بلغ عدد الاغنام ماءة وواحـدة وعشرين ، لانه تبدلت الصورة ، وانتقلت من مرتبة الى أخرى[٢٤] .

---

(٢٢) المصدرين السابقين الاولين .

(٢٣) روضة الناظر وجنة المناظر ص ٨٠ ، ذكره مما لا نزاع في استعماله .

(٢٤) راجع : شرح الكنز للزيلعي ١/٢٦٣ ، وفتح القـدير على الهداية ١/٥٠١ ـ ٥٠٢ ، وتحفة المحتاج ٣/٢٢٢ ـ ٢٢٣ ، ونيل الاوطار ٤/١٤٧ ـ ١٤٨ .

ومنها أيضا : ما قالوا به من نقل استصحاب حال الاجماع الى محل الخلاف ، كما قال الشافعية ان الخارج النجس من غير السبيلين كالقيء ، والدم ، والصديد لا ينقض الوضوء بدليل الاستصحاب ، لانه كان على الوضوء بالاتفاق ، وطريان الشك فيه لا يؤدي الى نقض وضوئه ، فلا يجوز الاحتجاج بدليل الاستصحاب على تلك المسألة ، لانه طرأ عليه ما يصلح أن يكون مغيراً للحكم الاول وهو عدم نقض الوضوء من خروج النجس منه[٢٥] .

(الشرط السادس) عدم معارضة دليل أرجح منه :

ويشترط أيضا لصحة التمسك بالاستصحاب ان لا يوجد له معارض أقوى منه أو مساو ، فان وجد دليل آخر سواء كان مساويا له أو أقوى فلا يعمل بالاستصحاب ، بل يكون الحكم ـ بقاعدة التعارض ، والترجيح ـ تساقطهما ، في الاولى ، وترجيح المعارض عليه في الثانية ، هكذا ذكره الاصوليون ، والحق ان اشتراط هذا لا يختص بالاستصحاب ، بل هو من مقتضى العمل بجميع الادلة ، فان أي دليل وجد له ما ذكر يكون حكمه ما تقدم ، ان لم يمكن الجمع بينهما[٢٦] .

٤ ـ الاستصحاب حجة كاشفة وليس بدليل مستقل :

مما هو متفق عليه عند الاصوليين اخذا من تعاريفهم للاستصحاب ، ومن اشتراطهم وجود دليل صحيح للحكم في الحالة الاولى كما تقدم ، ومن تصريحات بعضهم ، ان الاستصحاب ليس دليلا مستقلا مثبتا للحكم

---

(٢٥) راجع : تحفة المحتاج ١/١٥٦ ـ ١٥٧ ، والمغني لابن قدامة ١/١٩٣ ، والمهذب لابي اسحاق الشيرازي ١/٨ ، وشرح عبدالملك على المنار ص ٧٩٧ ـ ٧٩٩ ، وشرح المحلى مع الحواشي ٢/٣٥٠ .

(٢٦) القوانين المحكمة ٢/٧٥ .

وانما هو كاشف كالقياس عن حكم الهي سابق ، ويبين استمرار الحكم الذي يقتضيه الدليل الاول .

بيان ذلك : ان الله تعالى حرم الخمر ، وهو المسكر المتخذ من ماء العنب على ما قالوا[٢٧] بقوله جل وعلا : (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون)[٢٨] .

والمجتهد يقيس النبيذ ، والوسكي وغيرهما مما هو يسكر ويذهب العقل الذي هو من أجل نعم الله تعالى على عباده ، فان المجتهد بقياسه هذا لم يثبت حكما جديدا من عند نفسه ، وانما هو بعد بذل الجهد ، واستفراغ ما عنده من المكنة العلمية توصل الى نتيجة ، وهي : ان الدليل الذي حرم الخمر بصراحة ، ومن دون غموض وخفاء حرم غيرها من المسكرات[٢٩] التي تشاركها في ذلك الوصف الخبيث السكر المزيل للعقل ، فكذلك حجة الاستصحاب ، فان الدليل الدال على ثبوت الوضوء مثلا هو استعمال الماء في الاعضاء لاجل الصلاة ، والمجتهد خلال بحثه ، واستدلاله بدليل الاستصحاب

---

(٢٧) واما بناء على ما ذهب اليه الجمهور من الفقهـــاء والاصوليين والمحدثين واللغويين هو ان الخمر اسم لكل مسكر سواء كان من ماء العنب أو غيره ، وهو المفهوم من ظاهر الحديث ، وهو الواقع في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وقت حرمة الخمر حيث لم يوجد في المدينة الا المتخذ من التمر كما رواه الامام مسلم فان حرمة هذه المسكرات بناء على ذلك تكون بالنص من غير حاجة الى القياس واجتهاد المجتهد ، راجع : (سبل السلام ، وشرح الهداية ، ونيل الاوطار بحث شرب الخمر وحد شاربها) .

(٢٨) سورة المائدة ٥/٩٠ .

(٢٩) روى الامام مسلم وابن ماجة ، وابن حجر ، وغيرهم الحديث عن النبي (ص) في حرمة كل مسكر بلفظ (كل مسكر حرام كثيره ، وقليله حرام ... وبلفظ ـ كل شراب مسكر فهو حرام) راجع سنن ابن ماجة ٢/١١٣٢ ـ ١١٣٣) .

يكشف الحجاب ويزيل الغموض في أن الدليل الدال على ثبوت الوضوء في الزمان الاول يدل على ثبوته في الزمان الثاني ، وعلى بقائه فيه ، فالمتوضىء باق على ما كان ما دام متيقنا على ثبوته ، وعلى عدم مغير ، لا أنه حجة مثبتة للاحكام ابتداء ، ثم ثبت انه دليل مؤكد لما ورد في الكتاب والسنة ، والعقل لا انها حجة مستقلة زائدة على بقية الادلة ، وثبت ان المستدل به مستدل بالكتاب والسنة لا بما يخالفهما والله اعلم .

يقول السرخسي ـ بهذا الصدد ـ : (النوع الرابع ـ استصحاب الحال لاثبات الحكم ابتداء وهذا خطأ محض ممن يتعمده ، لان استصحاب الحال كاسمه ، هو التمسك بالحكم الذي كان ثابتا الى أن يقوم الدليل المزيل ، وفي اثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ومعنى)[30] .

٥ ـ انواع الاستصحاب :

للاستصحاب أنواع كثيرة ، منها ما هو باعتبار الحال السابق من حيث كونه حكما وجوديا أو عدميا ، سواء كان الحكم تكليفيا أو وضعيا ، أو استنباطيا بمعنى ان يكون مما يتعلق باللفظ من حيث حقيقتها ومجازها ، ومنها : ما هو باعتبار الدليل السابق للحكم أهو من الكتاب أم من السنة أم من الاجماع ام من القياس ، أم من الدليل العقلي ، ومنها ما هو باعتبار حقيقته وماهيته[31] .

---

(٣٠) أصول السرخسي ٢/٢٢٥ ، وراجع للتفصيل السابق من كونه حجة كاشفة ذكرها شرح الاسنوي والابهاج على منهاج البيضاوي ٣/٢٧ ـ ٢٩ ، وأصول الفقه لزكريا البري ١/٩٦ ـ ٩٧ .

(٣١) راجع في تفصيل هذه الاقسام البالغ عددها بالاختصار (٣٢) ، وبالبسط (١٢٨) القوانين المحكمة للقمي ٢/٥٤ مع حاشية الهروي بهامش ٢/٥٤ ـ ٥٥ ، وحاشية السيد علي القزويني ٢/٥٢ ـ ٥٤ بهامشها أيضا .

والذي يدور عليه كلام الاصوليين ، ويعتنى به الفقهاء ، ويترتب عليه الاحكام الشرعية القسم الاخير الذي هو :

٥ ـ أنواع الاستصحاب من حيث حقيقته وماهيته :

وتطلق كلمة الاستصحاب على عدة معان ، ويدخل تحتها أفراد ، فلابد من بيان هذه الافراد ، وذكر هذه الانواع الداخلة تحتها ليتسنى لنا معرفة ما هو يعمل به وما لا يكون كذلك ، واليك خلاصة تلك الانواع :ـ

(النوع الاول) استصحاب العدم الاصلي :

وهو كما عرفه ابن السبكي الذي عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم الاصلي(٣٢) .

وعرفه السرخسي بانه استصحاب حكم الحال مع العلم القطعي بانعدام الدليل المغير(٣٣) .

من أمثلة ذلك : اجماع الامة على عدم وجوب صلاة عدا الصلوات الخمس اليومية ، وعدم وجوب صوم آخر عدا شهر رمضان ، ونقلهم ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم عن الصحابة ، ثم عمن بعدهم الى يومنا هذا جيلا عن جيل ، وكافة عن كافة .

وورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله (خمس صلوات كتبهن الله على العباد ، فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئا استخفافا بحقهن كان له عند الله عهد ان يدخله الجنة)(٣٤) .

---

(٣٢) الابهاج مع الاسنوي ٣/١١٠ ، وارشاد الفحول ص ٢٣٨ ، وأصول الفقه لزكريا البري ١/١٨٥ ـ ١٨٦ ، والغيث الهامع لوحة ١٥٦ .

(٣٣) أصول السرخسي ٢/٢٢٤ ، وانظر ارشاد الفحول ٢٣٨ .

(٣٤) رواه الامامان مالك وأحمد ، وأبو داود ، وابن ماجة ، والحاكم ، والبيهقي ، وابن حبان باختلاف بسيط في الالفاظ (فيض القدير مع جامع الصغير ٣/٤٥٢ ـ ٤٥٣ ، ونظم المتناثر للكتاني ص ٥١) .

وقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات)[٣٥] وبين الايام المعدودات بقوله (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن)[٣٦] .

وأجمعت الامة على ذلك ، فيستدل بدليل الاستصحاب على عدم وجوب صلاة سادسة وعدم وجوب صوم عدا شهر رمضان مع العلم القطعي بذلك[٣٧] .

قال ابن السبكي بهذا الصدد : (فالعقل يدل على انتفاء وجوب ذلك ـ صلاة سادسة وصوم شوال مثلا ـ لا لتصريح الشارع بذلك لكن لانه لا مثبت للوجوب ، فبقي على النفي الاصلي ، لعدم ورود السمع به والجمهور على العمل بهذا ، وادعى بعضهم فيه الاتفاق)[٣٨] .

واعترض على التمثيل للاستصحاب بهذا ، وتعليل ما ذكر بهذا النوع من الاستصحاب ـ بأنه غاية ما يدل عليه الاستصحاب هو الظن بالحكم المستصحب ، والعلم بعدم وجوب صلاة سادسة وصوم غير رمضان قطعي ، فكيف يستفاد القطعي من الظني ؟ الا تتبع النتيجة اخس المقدمتين ؟[٣٩] .

(٣٥) سورة البقرة ٢/١٨٣ ـ ١٨٤ .

(٣٦) سورة البقرة ٢/١٨٥ .

(٣٧) نظم المتناثر للكتاني ص ٥١ .

(٣٨) الابهاج ٣/١١٠ ، والتعارض والترجيح بين الادلة الشرعية ١/٥٩ ، والمسودة ص ٤٨٨ ، ونيل الاوطار ١/٣٣٥ .

(٣٩) هناك قاعدة عند المناطقة : وهي ان القياس اذا ركب من مقدمتين فأكثر ، وكانت احدى المقدمتين اخس اي أقل رتبة من الاخرى فتكون النتيجة كذلك ، فمثلا اذا ركب القياس من مقدمتين جزئية ، وكلية تكون النتيجة جزئية أو من مقدمتين سالبة وموجبة تكون النتيجة سالبة ، وهكذا فاذا قلت بعض الانسان حيوان وكل حيوان حساس تكون النتيجة بعض الانسان حساس ، واذا قلت بعض الانسان ليس بناطق ، وكل ناطق حيوان ينتج بعض الانسان ليس بحيوان لان الجزئية اخس من الكلية والسالبة أدنى من الموجبة .

أجاب عن ذلك تاج الدين ابن السبكي ـ متبعا في ذلك الامام الغزالي ـ بأن العلم بعدم وجود الدليل السمعي الناقل من الاصل قد يكون مقطوعا به كما في المثالين المتقدمين ، ويستدل بالاستصحاب على مثل هذا ، وقد يكون مظنونا ، كعدم وجوب صلاة الوتر(٤٠) وعدم وجوب الأضحية وغير ذلك(٤١) .

(النوع الثاني) استصحاب مقتضى الدليل :

فان كان الدليل عاما يحكم بمقتضى عمومه الى أن يأتي نص مخالف له من الخصوص فيخصصه ، وان كان نصا فيعمل بمقتضاه الى أن يأتي المغير من الناسخ(٤٢) .

من أمثلة ذلك قوله تعالى ـ بعد بيان محرمات النكاح ـ : (واحل لكم ما وراء ذلكم)(٤٣) .

فيستدل بهـذا النوع من الاستصحاب على حرمة نكاح من عـدا المذكورات الى ان يأتي مخصص ان كان النص عاما ، أو يأتي الناسخ ان كان النص خاصا ومن هنا استدلال جمهور الاصوليين والفقهاء بقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم ، أو ما ملكت ايمانهم ، فانهم غير ملومين ، فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون)(٤٤) على حرمة الاستمتاع بالمرأة بما عدا النوعين : النكاح ، وملك اليمين ، من نكاح المتعة ، والمؤقت ، وغيرهما(٤٥) .

---

(٤٠) نيل الاوطار ٣/٣٤ ـ ٣٦ ، وبداية المجتهد ١/١٩٣ ـ ١٩٥ .

(٤١) نيل الاوطار ٥/١٢٥ ـ ١٢٧ .

(٤٢) الابهاج ٣/١١ ، وارشاد الفحول ص ٢٣٨ .

(٤٣) سورة النساء ٤/٢٣ ـ ٢٤ .

(٤٤) سورة المؤمنون /٥ـ٧ .

(٤٥) القرطبي ١٢/١٠٥ ـ ١٠٧ ، و ٥/١٢٤ ـ ١٢٨ .

يقول الشوكاني - بهذا الصدد (الرابعة : استصحاب الدليل مع احتمال المعارض : اما تخصيصا ان كان الدليل ظاهرا ، أو فسخا ، ان كان الدليل نصا ، فهذا امر معمول به اجماعا[٤٦] .

(النوع الثالث) حكم دل الشرع على ثبوته ، فيستدل بالاستصحاب على دوام ذلك الحكم[٤٧] .

ومن أمثلة ذلك ما يلي :-

أ - رجل امتلك مالا باحدى الطرق الصحيحة للملكية من الشراء ، أو الهبة ، أو الارث في وقت فيعتبر تصرف المالك بعد ذلك صحيحا بدليل الاستصحاب ما لم يرد عليه مغير لملكيته كبيعه ، أو وقفه ، أو نحو ذلك .

ب - من اتلف مال غيره بالكسر أو الحرق أو غير ذلك تعتبر ذمته مشغولة ومطالبة بذلك بعد ذلك الوقت بدليل الاستصحاب ما لم يأت عليه مغير كالابراء من صاحب الحق ، أو دفع المتلف مثل ما أتلفه ، أو قيمته[٤٨] .

فأن الشرع قد دل على ثبوت مثل ذلك الحكم وعلى دوامه جميعا ولولا دلالة نصوص الشريعة بالاستصحاب على ذلك الحكم وجريانه الى وجود المغير أو براءة الذمة من الاداء والابراء وغير ذلك لما جاز الحكم باستصحاب ذلك الحكم[٤٩] .

---

(٤٦) ارشاد الفحول ص ٢٣٨ .

(٤٧) الابهاج ٣/١١١ ، وارشاد الفحول ٢٣٨ ، وأصول الفقه لزكريا البري ١/١٨٦ .

(٤٨) المصدرين الاخيرين ، والغيث الهامع لوحة ١٥٦ .

(٤٩) الابهاج ٣/١١١ ، والغيث الهامع لوحة ١٥٧ .

(النوع الرابع) استصحاب حال الاجماع في محل الخلاف ، وذلك بان اتفق العلماء على حكم شيء في حالة ، ثم تغيرت صفة المجمع عليه فيختلفون فيه فمن لم ير تغير الحكم ، بل حكم ببقائه يستدل باستصحاب حال المجمع عليه(٥٠) .

توضيح ذلك : ان لبعض الاحكام الشرعية حالتين قد اتفق العلماء على ذلك الحكم في حالة وفي فترة ، وفي الحالة الثانية التي تأتي عليه يختلفون في حكمه فمنهم من يبقيه على نفس الحكم بدليل الاستصحاب ومنهم من يدعي تغير الحكم لتغير حالته .

مثال ذلك :ـ رجل ضاعت راحلته في الصحراء وتيمم بالتراب ثم صلى وأثناء تأديته الصلاة جاءت راحلته التي معها ماء فهناك طرأ على صلاته هذه حالتان :ـ

الحالة الاولى : صلاته بالتيمم مع عدم وجود الماء ففي هذه الحالة صلاته صحيحة ومنعقدة بالاجماع ، والحالة الثانية صلاته بالتيمم مع وجود الماء ، وقد اختلف الفقهاء في صحة صلاته وعدم صحتها ، فمنهم من يحكم ببقاء صلاته صحيحة في الحالة الثانية بناء على صحتها في الحالة الاولى بدليل الاستصحاب ، ومنهم من لا يرى جريان الاستصحاب فيها ويحكم ببطلان الصلاة فيها ، لان الحالة الثانية تختلف عن الحالة الاولى ، فان الحالة الاولى لم يوجد فيها ماء فجاز استعمال التراب للتيمم فيها ، والحالة الثانية يوجد الماء فيها ففقد فيها شرط جواز التيمم(٥١) .

---

(٥٠) المصدرين المتقدمين ، وارشاد الفحول ص ٢٣٨ .

(٥١) الابهاج بشرح المنهاج ٣/١١١ ، وارشاد الفحول ص ٢٣٨ .

(النوع الخامس) الاستصحاب المقلوب :

المقلوب لغة : مفعول من قلب الاناء اذا عكسها وغيرها(٥٢) .

ومراد الاصوليين به : استصحاب حكم الحال الى الماضي بمعنى الحكم على الشيء في الماضي بصفة لاتصافه بها الآن(٥٣) .

ومن أمثلة ذلك كما ذكره الحافظ أبو زرعة : قالوا اشترى رجل من شخص ثوبا - مثلا - وتم التسليم ، ثم ادعاه شخص ثالث ، وأخذه منه ، واثبت ملكيته بحجة مطلقة ، ففي هذه الصورة ذهب أصحاب الشافعي الى انه يثبت للمشتري حق الرجوع على البايع ، واخذ الثمن منه والحكم بانه لم يكن ملكا للبايع وقت البيع بدليل الاستصحاب المقلوب ، وهو استصحاب الحال الى الماضي فطالما ثبت الآن انه لم يكن ملكا للمشتري بل ثبتت ملكيته لغيره تحكم بانه لم يكن في الماضي ملكا للبايع استصحابا للحال الى الماضي وهو الاستصحاب المقلوب على عكس بقية صور الاستصحاب الذي هو استصحاب للحال الثاني على الحال الاول بناء على ثبوته

(٥٢) ومن هذا المعنى قلب المعنى ، تقول العرب : (عرضت الناقة على الحوض) :أي أريتها الحوض ، و (جعلت الخاتم في اصبعي) : أي جعلت أصبعي فيه ، ومنه التشبيه المقلوب ، وهو جعل المشبه به مشبها والمشبه مشبها به لغرض المبالغة في شأن المشبه ، تقول : أبو حنيفة كأبي يوسف ، المراد أبو يوسف عالم فاضل حتى كاد أن نقول أبو حنيفة مثله ، والشمس كالقمر الليلة (شرح المطول للفتازاني على تلخيص المفتاح مبحث التشبيه ، وشرح المختصر على التلخيص أيضا ص ٣٠٣) .

(٥٣) الابهاج ٣/١١١ ، ومثل له بمن وجود ركازاً مدفونا وشك هل هو من مدفون الجاهلية ، أو المدفون الاسلامية ، فيحكم عليه بأنه من مدفون الجاهلية ويخرج منه الخمس ، راجع (الام ٢/٣٧ - ٣٨ ، وتحفة المحتاج ٣/٢٨٧ - ٢٨٩) .

في الاول ، وان نازع في هذا الامام البلقيني[٥٤] وقال بترجيح القول بعدم جواز رجوعه الى البايع بل قال انه الصواب الذي لا يجوز غيره وتبعه في ذلك تلميذه المحقق الحافظ أحمد عبدالرحيم العراقي المشهور بأبي زرعة وقال : قلت وعدم الرجوع وجه مشهور[٥٥] • وحاصل هذا يرجع الى قياس استثنائي تقريره : لو لم يكن الحكم الثابت الآن ثابتا امس لكان غير ثابت امس ، لعدم الواسطة بينهما ، واذا كان غير ثابت امس تقتضي دلالة الاستصحاب بانه غير ثابت الآن ، لكنه الآن ثابت ، فدل على انه كان ثابتا بالامس •

(النوع السادس) استصحاب الحكم العقلي كما هو عند المعتزلة[٥٦]

وحاصله : ان العقل يحكم عندهم في بعض الاشياء الى ان يرد الدليل

---

(٥٤) البلقيني : هو عمر بن رسلان العسقلاني ، الشافعي ، ولد في بلقينة سنة ٧٢٤هـ وتوفي سنة ٨٠٥هـ من مؤلفاته « تصحيح المنهاج » راجع : (طبقات الاصوليين ٣/١٠ – ١١ ، والاعلام ٥/٢٥) •

(٥٥) الابهاج ٣/١١١ ، والغيث الهامع لوحة ١٥٧ ، حاصل هذا ان الحافظ أبا زرعه جعل خلاف الاستصحاب المقلوب هو الوجه المشهور في المذهب الشافعي ، ونقل عن شيخه البلقيني انه هو الصواب المتعين والمذهب الذي لا يجوز غيره ، ثم بعد ذلك نقل عن القاضي حسين انه حكى القول بالرجوع عن أصحاب الشافعي وقال : انه في غاية الاشكال ، وذكر ان البلقيني انكر وجود هذا في كتب الشافعية لا قبل القاضي ولا بعده الا من الغزالي والامام (الظاهر يريد به امام الحرمين) ومن تبعهما حكاية عن القاضي ، ثم قال : وهي طريقة غير مستقيمة جامعة لامر محال ، وذلك لان المشتري يأخذ النتاج ، والثمرة والزوائد المنفصلة ، وهذه كلها آية صحة البيع والقول برجوعه الى البايع بالثمن ، وعلامة فساد البيع ، وعدم صحته وهذا يؤدي الى اجتماع النقيضين وهو محال •

(٥٦) الابهاج بشرح المنهاج ٣/١١١ والغيث الهامع لوحة ١٥٧ والمسودة لآل تيمية ص ٤٨٩ •

السمعي وفي هذا النوع ذهبت المعتزلة الى جواز الاحتجاج به خلافا لجمهور العلماء وأئمة الاصول وغيرهم فانهم اتفقوا على عدم جواز التمسك به لانه لا حكم للعقل فيه[٥٧] ٠

٦ ـ آراء العلماء في حجية الاستصحاب :

اختلف الاصوليون والمتكلمون والفقهاء في حجية الاستصحاب وعدم حجيتها الى المذاهب الآتية[٥٨] :ـ

(المذهب الاول) ان الاستصحاب حجة :

ذهب جمهور العلماء من الشافعي وأصحابه ، ومنهم المزني ، والصيرفي ، والبيضاوي ، والغزالي ، والرازي ، والآمدي ، وجمهور المتكلمين وجماعة من الحنفية ومنهم أبو منصور الماتريدي واتباعه من مشايخ سمرقند ، وهو اختيار صاحب الميزان منهم ، وجمهور الحنابلة ، وعلى رأسهم الامام أحمد بن حنبل ، وجمهور المالكية وفي مقدمتهم الامام مالك ، والقرافي ، وابن الحاجب ، والظاهرية وغيرهم (رضي الله تعالى عنهم) وجمهور الشيعة الامامية ، ومنهم : صاحب المعالم ، والقمي ، وغيرهم ٠

---

(٥٧) المصدر المتقدم الاخير ص ٤٩٠ وارشاد الفحول ص ٢٣٨ ٠

(٥٨) ما ذكرنا أعلاه هو أهم المذاهب ، والا فان هناك مذاهب أخرى ما ذكرناها لعدم العلم بتفاصيلها وأدلتهم ، منها : انه حجة بشرط ان لا يعارضه ظاهر غالب مطلقا ، ومنها : انه حجة بشرط أن لا يعارضه ظاهر غالب ذو سبب ، ومنها : انه يصلح للترجيح فقط دون الاستدلال وذهب جماعة الى التوقف ، الى غير ذلك راجع : (شرح المحلي مع جمع الجوامع ومع حاشية البناني وحاشية الشربيني ٢/٣٤٧ ـ ٣٤٨ ، وشرح مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني ٢/٢٨٤ ـ ٢٨٥ ، والمصادر الآتية مباشرة والقوانين المحكمة ٢/٥٤) ٠

ذهب هؤلاء كلهم الى ان الاستصحاب حجة مطلقا سواء أكان حكما شرعيا أم عقليا ، واعم من ان يكون الحكم وجوديا أو عدميا ، وسواء كان في اثبات الحكم ابتداء ام للدفع والالزام على الغير[٥٩] .

(المذهب الثاني) انه ليس بحجة مطلقا :

ذهب جماعة من الحنفية ونسبه الآمدي الى أكثرهم الى انه ليس بحجة مطلقا . سواء كان للدفع أو للالزام على الغير[٦٠] .

(المذهب الثالث) ان الاستصحاب حجة في الدفع فقط ولا يصلح للالزام على الغير ، ونسب هذا الى أبي زيد الدبوسي ، وشمس الائمة السرخسي ، وفخر الاسلام البزدوي ، وهو مختار القاضي أبي بكر ، وابن السبكي وغيرهم[٦١] .

وقام كل فريق باثبات مدعاه مبرهنا على ذلك بأدلة عقلية ونقلية . الا

---

(٥٩) مشكاة الانوار ٣/٢٥ ، ومختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية التفتازاني ٢/٢٨٤ ـ ٢٨٥ ، وكشف الاسرار مع البزدوي للبخاري ٣/٣٨٠ ، واحكام الاحكام للآمدي ٤/١١١ ، وارشاد الفحول ص ٢٣٧ ، وأصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ٤/١٧٧ ، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٤٤٧ ، والمعالم ص ١٥٧ ، والمستصفى للغزالي ١/٢١٩ ـ ٢٢٩ ، وأصول الفقه للسرخسي ٢/٢٢٤ ـ ٢٢٦ ، وشرح البدخشي ، والاسنوي ٣/٢٩ ـ ١٣١ وشرح الابهاج على المنهاج ٣/١١٠ ـ ١١١ .

(٦٠) التلويح والتوضيح ٣/٣٦ ـ ٣٧ ، والمختصر مع شرح العضد ٢/٢٨٤ ، وأصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ٤/١٧٧ وارشاد الفحول ص ٢٣٧ ، ومشكاة الانوار ٣/٢٤ والمصادر المتقدمة .

(٦١) شرح المنار مع حواشيه ص ٧٩٦ ، والغيث الهامع ص ١٥٧ ومصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ١٥١ ـ ١٥٢ ، والخضري ص ٣٩١ ـ ٣٩٢ والمصادر المتقدمة .

ان المذهبين الاخيرين نجعلهما في طرف، لأنهما متفقان في انكار حجية الاستصحاب في الجملة ، فلذلك نسرد الادلة لهما معا مبرزا لهما في طرف واحد ، طرف المنكرين لحجيته ، بينما نذكر أدلة الجمهور في مقابلهما كما ونعقب أدلة الطرفين بالمناقشة ، وبيان ما فيها من ضعف ، وعلى الله أتوكل ومنه نستمد العون والقوة وهو ثقتي ، واليه المصير •

٧ ـ تحرير محل النزاع :

هنا أمور لابد من التنبيه عليها ، وخلاصة هذه الامور ما يلي :ـ

(الاول) ان النظر في الاحكام اما ان يكون في اثباتها ، أو في نفيها ، وعلى التقديرين اما قبل البعثة أو بعدها •

فأما قبل البعثة أي قبل ارسال الرسل ، وتبليغهم الاحكام الشرعية للأمة فالاصح ان العقل قاصر عن الدلالة على اثبات الاحكام فيه ، ولكنه قد يدل على نفيها الى ان يرد الدليل السمعي الناقل من النفي الاصلي •

وأما بعد البعثة ، ووضع الشريعة ، فانه قد يحصل للعقل العلم بعدم وجود دليل ينقل الحكم من النفي الاصلي ، وقد يحصل الظن بذلك ، وهذا ما يسمى باستصحاب حكم العقل بالاباحة عند عدم الدليل على خلافه •

مثال القطع بذلك ما تقدم من وجوب صوم عدا رمضان وجوبا عينيا ، فاننا على قطع بذلك ، وذلك للقطع بعدم وجود دليل عليه ، اذ لو وجد لكان منقولا ومنتشرا بين الامة ، ولما لم يوجد علم ذلك عند أحد دل قطعا على عدم وجوده ، وهذا ما يسمى بالعلم بعدم الدليل ، وفرق كبير بين ذلك وبين عدم العلم بالدليل ، فيجوز الاستصحاب في الاول دون الثاني [٦٢]

---

(٦٢) المستصفى ١/٢١٩ ـ ٢٢٠ ، وروضة الناظر ص ٧٩ ـ ٨٠ ، وغاية الوصول مع لب الاصـــول ص ١٣٩ ، واللمع للشيرازي ص ٦٩ ، والاحكام لابن حزم ١/٥٢ ، ٥٩ •

ومثال الظن بذلك : وجوب صلاة الوتر ، فان المجتهد بعد البحث التام لم يظفر بدليل صحيح سالم عن الاعتراض[٦٣] يدل على وجوبها ، فيغلب على الظن عدم وجوبها مثل الاول ، فيمكن ان يستدل بعد البحث التام بدليل استصحاب براءة الذمة ، والنفي الاصلي على عدم وجوبها •

(الثاني) اذا دل النص على ثبوت الحكم ، وعلى دوامه ، أو عدم امكان زواله فلا مجال فيه لدليل الاستصحاب ، بل الذي يعمل به هو دليل الحكم في الحالة الاولى ، كما تقدم في الشرط الرابع •

(الثالث) اتفق الكل على عدم حجية استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء قبل بذل المجتهد الجهد في طلب الدليل المزيل للحكم ، لان غاية ذلك ، الجهل بالدليل المزيل ، والجهل لا يصلح دليلا[٦٤] •

(الرابع) اتفقوا على حجية استصحاب حكم ثبت بالعقل تأبيده ، أو توقيته نصا ، أو ثبت مطلقا ، وبقي بعد وفاة النبي (ص) لان الشرع بعد وفاته أصبح محكما ، لا نسخ عليه ولا تبديل •

(الخامس) اتفقوا أيضا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي

---

(٦٣) راجع في تفصيل ذلك والاختلاف في كون الوتر واجبا أو مستحبا (نيل الاوطار ٣/٣٤ ـ ٣٨ ، وسبل السلام ٢/٩٠٨ ، وصحيح البخاري بشرح القسطلاني ٢/٢٢٨ ، وسنن الدارمي ١/٣٠٨ ـ ٣٠٩ ، وصحيح مسلم بشرح الامام النووي ٤/٢٠ ـ ٢٨ ، وسنن أبي داود ١/٣٢٧ ـ ٣٣٢ ، وسنن الترمذي ٤/٣١٤ ـ ٤١٦ ، وشرح الكنز للزيلعي ١/١٦٨ ـ ١٧٠ ، وفتح القدير ١/٣٠٠ ـ ٣٠٤ ، وشرح المغني لابن قدامة المقدسي ١/٧٩١ ـ ٧٩٤) •

(٦٤) المستصفى ١/٢٢٤ ـ ٢٢٥ ، ٢٣٢ ـ ٢٤٥ ، وكشف الاسرار على البزدوي ٣/٣٧٧ ، وروضة الناظر ص ٧٩ ـ ٨٠ ، واللمع ص ٦٩ ، وغاية الوصول ص ١٣٨ ، وأصول السرخسي ٢/٢٢٥ •

وجوبه وامتناعه أو حسنه وقبحه ثبت بالعقل كوجوب الايمان وحسنه ، وحرمة الكفر وقبحه[٦٥] .

(السادس) لا يجوز الاحتجاج على الاكثر والاصح باستصحاب الاجماع الى محل الخلاف كالمثال المتقدم في المتيمم الذي رأى الماء أثناء صلاته ، وكاستدلال الشافعية على عدم نقض الوضوء بخروج الدم قالوا ، لان الاجماع منعقد على انه متوضىء قبل خروج الدم فننقل هذا الاجماع الى ما بعد خروج الدم .

(السابع) لا خلاف أيضا في وجوب العمل بالدليل نصا كان أو ظاهرا مطلقا كان أو مؤبدا الى ان يأتي الدليل المغير من النسخ أو التخصيص ، ومثل هذا لا يدخل في دليل الاستصحاب حقيقة ، بل انكر بعض الاصوليين تسميته بالاستصحاب أيضا نقل ذلك الحافظ أبو زرعة عن ابن السمعاني ، وقال لان ثبوت الحكم فيه يكون باللفظ ، والاستصحاب من الادلة العقلية ، وان سمي بدليل الاستصحاب فالكل متفقون على حجيته ووجوب العمل به ، وعدم دخوله في الصور المتنازع فيها وقد صرح بهذا كثير من الاصوليين ، عبارة المحلي وجمع الجوامع : (واستصحاب العموم والنص الى ورود المغير من مخصص وناسخ حجة جزما فيعمل بهما الى ورود المغير)[٦٦] .

ولم يخالف في هذا عدا ابن السريج الذي ذهب الى عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص[٦٧] .

ولكن نرى ان ابن السبكي في الابهاج بعد أن ذكر صور الاستصحاب ،

---

(٦٥) شرح المنار وحاشية ابن الجلبي ص ٧٩٧ ، وكشف الاسرار ٣/٣٧٧ ، وأصول السرخسي ٢/٦٠ .

(٦٦) شرح المحلي مع حاشية الشربيني والبناني ٢/٣٤٨ ـ ٣٤٩

(٦٧) راجع المصدر السابق .

وجعل هذا القسم الثاني ، أدخلها في الصور المتنازع فيها ، فقال : (اختلف الناس في استصحاب الحال المشار اليه في القسم الثاني ، والثالث ، وكذا الاول ان لم نجعله محل وفاق ـ الى مذاهب)[٦٨] •

والذي نراه بهذا الصدد ان هذه الصورة داخل تحت تعريف الاستصحاب وانه ينطبق عليها تماما ، لان الاستصحاب هو الحكم بابقاء الشيء وقت ثان على ما كان عليه في وقت سابق عليه ، وهذا متحقق فيما نحن بصدده •

وما قاله ابن السمعاني وغيره مردود ، لان اللفظ ليس فيه ما يدل على دوامه وبقائه فيحتاج في هذا الى دليل الاستصحاب ، كما ان هذه الصورة لا يمكن دخولها في الصور المتنازع ، لان النزاع في مثل هذا يؤدى الى القدح في نصوص الكتاب والسنة • وكلام ابن السريج مردود باجماع من قبله فلم يتردد أحد في استعمال النص عاما أو خاصا قطعا أو ظاهرا ، ولم اطلع على أحد له كلام في هذا بالتردد فيه ، أو بنقل ذلك عن أحد وأن ما قاله ابن السبكي هفوة عظيمة لاسيما عن مثله اللهم الا أن يريد بدخولها في المتنازع فيها قبل البحث عن المخصص وقد عرفت ما فيه من الاعراض ، لكنه تبرأ ذمته بذلك من أن يكون مبتكرا لمثل هذا النزاع ، أو يحمل على وجود الخلاف قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم اما بعد وفاته فقد تقدم ان النص أصبح محكما لا مجال للخلاف فيه سواء سميته من باب استعمال اللفظ على معناه ، أو من باب استصحاب دلالة اللفظ في الحالة الاولى وعهد الرسالة الى ما بعده[٦٩]

---

(٦٨) شرح الابهاج ٣/١١٠ ـ ١١١ •

(٦٩) شرح المحلي مع جمع الجوامع وحاشية الشربيني والبناني ٢/٨ ـ ٩ ، وشرحى الاسنوي والابهاج على المنهاج ٢/٨٦ ـ ٨٧ ، وص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ •

(الثامن) لا خلاف أيضا في وجوب العمل باستصحاب حكم الحال السابق مع القطع بانعدام الدليل المغير سواء كان عن طريق المخبر الصادق وهو النبي صلى الله عليه وسلم ، أو بطريق الحس أو ببداهة العقل ، أو بما علم من الدين بالضرورة ، لانه ـ كما قال الامام الغزالي رحمه الله ـ لو وجب شيء علينا لثبت عندنا دليله ، ففقدان الدليل دليل على فقده[٧٠] .

جاء في المسودة (ان عدم الدليل دليل على أن الله ما أوجبه علينا ، لان الايجاب من غير دليل محال)[٧١] .

ومثل لذلك السرخسي بقوله تعالى : خطابا لنبيه (قل لا أجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة أو دما مسفوحا ، أو لحم خنزير ، أو ما أهل لغير الله به ...) الآية[٧٢] .

وهذا لانه لما علم يقينا انعدام الدليل المغير ، وجب الحكم ببقائه ، وتنفيذ مقتضاه ضرورة[٧٣] . ولكن في هذا المثال نظر ، حيث وجد المغير وثبت ، اذ قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم تحريم عدة أشياء منها : تحريم كل ذي ناب من السباع وتحريم كل ذي مخلب من الطيور[٧٤] .

فالقول بالعلم اليقيني بعدم المغير غير مسلم ، اللهم اذا قلنا بعدم المغير سوى ذلك وما علل به الحنفية من أن مثل هذه الاحاديث الواردة بصدد ما ذكرنا أخبار آحاد لا تنهض حجة لمثل ذلك ، لانه يكون زيادة على الكتاب

---

(٧٠) المستصفى ١/٢١٩ ـ ٢٢٣ ، وأصول السرخسي ٢/٢٢٤ .

(٧١) المسودة لآل تيمية ص ٤٨٨ .

(٧٢) سورة الانعام ٦/١٤٥ .

(٧٣) أصول السرخسي ٢/٢٤٤ .

(٧٤) سنن أبي داود ٢/٣١٩ ـ ٣٢٠ وسنن الدارمي ٢/١٢ وسنن ابن ماجة ٢/١٠٧٧ .

والزيادة نسخ ـ غير مقبول لدى المحققين من الاصوليين وجمهور المحدثين والفقهاء ، أولا ـ لان الحديث الصحيح وحي كالقرآن من حيث المصدر ، ومساو له من حيث الدلالة وقد يكون أقوى منه دلالة ، وثانيا ـ بعدم التسليم بكون ذلك زيادة على النص ، لان النص غير معارض له تمام المعارضة بل هو قابل له لان تقديره ، قل لا اجد الآن ، اولا علم لدي بذلك ، وثالثا ـ بعدم التسليم بكون الزيادة نسخا ، ورابعا ـ بعد التسليم بذلك كله لا نسلم عدم صلاحها للنسخ[٧٥] .

بل الصحيح الذي ذهب اليه الجمهور من الاصوليين والمحدثين والفقهاء والمتكلمين ان مثل هذا يسمى تخصيصا ، وأن تخصيص عموم الكتاب جائز بخبر غير المتواتر ، كما خصص قوله تعالى ـ بعد بيان المحرمات ـ : (واحل لكم ما وراء ذلكم)[٧٦] ، بقوله صلى الله عليه وسلم : (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها)[٧٧] .

وكما خصص قوله صلى الله عليه وسلم : (لا يرث المسلم الكافر ، ولا الكافر المسلم)[٧٨] آية الميراث[٧٩] .

---

(٧٥) المصادر السابقة ، وفيض القدير مع الجامع الصغير ٦/٣٠٤ .

(٧٦) سورة النساء ٤/٢٤ .

(٧٧) رواه أصحاب الصحاح والسنن ، وأحمد والشافعي والبيهقي والدارمي وغيرهم ، راجع : (سنن الدارمي ٢/٢٦٦ ـ ٢٦٨ ، وسنن ابن ماجة ١/٦٢١ ، وسنن أبي داود ١/٤٧٦ ـ ٤٧٧) .

(٧٨) رواه الشيخان وأصحاب السنن الاربعة ، وأحمد والشافعي والبيهقي والدارمي وغيرهم ، راجع : (صحيح البخاري بشرح القسطلاني ٨/٢٨٩ ، ومسلم مع شرح النووي ٨/١٤٢ ، وسنن الدارمي ٢/٢٦٦ ـ ٢٨٦) .

(٧٩) راجع في ذلك : اللمع ص ١٨ ـ ٣٤ ـ ٣٥ ، وروضة الناظر ص ٣٨ ، و ٤٢ ـ ٤٣ ، و ١٢٧ ـ ١٢٨ ، ولب الاصول مع غاية الوصول ص ٨٨ ، و ٩٠ .

(التاسع) ان الصور المتقدمة للاستصحاب ليست كلها داخلة في النزاع ، بل قسم منها خارج وقسم آخر فيه .

فاستصحاب العدم الاصلي وهو الصورة الاولى ، واستصحاب مقتض الدليل عند عدم المغير من الناسخ والمخصص وهي الصورة الثانية ، واستصحاب حكم العقل عند عدم المغير من براءة الذمة ، وبراءة العدم الاصلي وهي الصورة السادسة غير داخلة في محل النزاع ، بل هي صور متفق على وجوب العمل بها ، واما بقية الصور فهي متنازع فيها فالذي ذهب اليه الجمهور ـ كما تقدم ـ انها حجة للدفع والرفع ، بمعنى انها تصلح كالصور المتقدمة المتفق عليها لاثبات الحكم بالدليل السابق ، ولالزام الخصم ، وذهب جماعة أخرى الى خلاف ذلك كما تقدم(٨٠) اذا علمت ذلك فاصغ الى أدلة الطرف المتنازعة ومناقشتها لعل الله يفتح علينا طريق الصواب .

٧ ـ أدلة القائلين بحجيه الاستصحاب مطلقا :

(الدليل الاول) النص ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : (ان الشيطان يأتي أحدكم فيقول أحدثت احدثت ، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا ، أو يجد ريحا)(٨١) .

وجه الاستدلال بهذا الحديث حكم النبي (ص) ببقاء المصلي على ما كان عليه من الطهارة المتيقنة ، ونهى عن اتباع الشك المخالف لهذا اليقين حتى يأتي

---

(٨٠) شرح المنار ص ٧٩٦ ـ ٧٩٩ ، وشرح الاسنوي والابهاج ٣/١١٠ ـ ١١٣ ، والمستصفى ١/٢١٩ ـ ٢٢٩ ، والاشباه والنظائر لابن نجيم ص ٥٦ .

(٨١) رواه الشيخان ، وصاحب السنن الاربعة ، والدارمي وغيرهم ، راجع : (شرح الامام النووي على صحيح مسلم ٢/٤٢٥ ـ ٤٢٧ ، وسنن الدارمي ١/١٤٩ ، وابن ماجة ١/١٧١ ، وسبل السلام ١/٦٥ ، ٧١) .

عليه مخالف يقيني مثله ، وهذا هو عين الاستصحاب[٨٢] .

(الدليل الثاني) الاجماع ، وهذا الاجماع يدل على حجية الاستصحاب من ثلاث جوانب :

(الجانب الاول) انعقاد الاجماع على بعض المسائل ، وذلك كمن يتقن الوضوء وشك في خلافه ، والعكس ، وكالحكم ببقاء العصمة الزوجية في المفقود زوجها من حيث وجوب نفقتها عليه ، أو ما يترتب على ذلك من الحاجة الى حكم القاضي بفسخ نكاحها ، ومن عزل نصيبه من الميراث الى غير ذلك من المسائل الكثيرة التي يحكم فيها بالبقاء على المتيقن السابق ، والعلة في كل ذلك هو العمل بدليل الاستصحاب ، وحيث لم يوجد فرق بين مسألة وأخرى اذاً فيجب العمل به في جميع الصور[٨٣] .

(الجانب الثاني) انعقاد الاجماع على التفريق في بعض المسائل التي لو لم يكن الاستصحاب حجة لكان الحكم عليها بالسوية .

فمثلا : من تيقن الوضوء وشك في خلافه تصح صلاته ، ومن شك في الضوء ولم يتيقنه فلا يصح له الشروع في الصلاة ، ومن تيقن العصمة الزوجية وشك في حل ذلك بالطلاق ونحوه يحكم ببقاء العصمة وحل التمتع بها ، ومن شك في أصل النكاح لا يحل له ذلك . كل هذا دليل

---

(٨٢) كشف الاسرار والبزدوي ٣/٣٧٩ ، والقوانين ٢/٥٥ ، ٦٣ والمعالم ص ٢٣٠ نسب الحديث الى محمد الباقر .

(٨٣) المصادر المتقدمة ، شرح مختصر المنتهى للعضد ٢/٢٨٥ ، واحكام الآمدي ٤/١١١ ، وشرح التلويح مع التوضيح ٣/٣٧ ، واصول الفقه للبدران ص ٣٢٥ ، ومصادر التشريع للخلاف ص ١٥٢ ـ ١٥٣ ، واصول الاحكام ص ١٥٢ ، ومشكاة الانوار على أصول المنار لابن نجيم ٣/٢٥ .

على صحة التمسك بالاستصحاب وكونه حجة شرعية صحيحة[٨٤] .

(الجانب الثالث) انعقاد الاجماع العملي على طبق العمل بالاستصحاب منذ عهد صاحب الرسالة الى اليوم ، بيان ذلك يكون بأمثلة :

منها : ان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضوان الله تعالى عليهم أجمعين كانوا يعملون بالأوامر والنواهي حتى يعلموا بالنسخ بدون سؤال واستفسار عن الناسخ ، ومنها : ان المجتهد منذ العصور الاولى يفتون على مقتضى الاستصحاب ، فاذا سئل أحدهم عن حكم شيء من الحيوان أو الجماد أو النبات ، ولم يجد دليلا من الكتاب والسنة والاجماع والقياس يدل على حكم المسألة فانه يحكم باباحته بناء على ان الاصل في الاشياء الاباحة ، لقوله تعالى : (هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا)[٨٥] ، ولهذا قال الاصوليون : ان الاستصحاب آخر مدار الفتوى[٨٦] .

ومنها : ان القضاة والحكام درجوا واعتادوا على بناء أحكامهم على ما يوافق الاستصحاب فيقضون بثبوت الملك الآن لمن عنده سند دل على مباشرة سبب من أسباب الملكية فيما مضى ، ويقضون بالزوجية وبآثارها الآن بناء على وثيقة دلت على عقد زواج فيما مضى ، الى غير ذلك من الصور ،

---

(٨٤) احكام الآمدي ١١١/٤ وارشاد الفحول ص ٢٣٧ وشرح المختصر ٢٨٥/٢ .

(٨٥) سورة البقرة ٢٩/٢ ، وتفسير القرطبي ٢٥٠/١ ـ ٢٥٢ .

(٨٦) اختلف الاصوليون في الاصل في الاشياء التي لم يرد فيها نص ولا دليل من الاربعة المتفق عليها عند الجمهور الى مذاهب ، الذي ذهب اليه الجمهور من الشافعية والظاهرية وغيرهم ، وهو الصحيح ـ ان الاصل في الاشياء النافعة الاباحة ، وفي الضارة التحريم ، ومنهم من ذهب الى التحريم ومنهم من ذهب الى التوقف راجع : (الاسنوي والابهاج ١٠٨/٣ ـ ١١٠ ، وارشاد الفحول ص ٢٣٧ ، واحكام لابن حزم ٥٩/٢ .

فلو لم يكن العمل على الحالة السابقة مستساغا من الشارع لكان ينبههم على ذلك بالنسبة للشق الاول ، ولورد شيء يمنع من العمل به بالنسبة لغيره ، وذلك غير موجود ، فدل ذلك على حجية الاستصحاب واجراء الشيء على ما كان عليـــه ، والحكم ببقـــائه كذلك دون التغير والانتظار الى شيء جديد[٨٧] .

(الدليل الثالث) وهو ما استدل به صاحب الميزان نقلا عن الشيخ أبي منصور الماتريدي[٨٨] . وهو ان الحكم اذا ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والدنيوية ، ولا تتغير تلك المصلحة في زمان قريب ، وانما تحتمل التغير عند تقادم العهد ، فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه ، وهذا نوع اجتهاد ، واذا كان البقـاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم ، وذلك كمن تعلق بقياس صحيح فأنكر خصمه ، وعارضه بقياس لا رجحان له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوجا به ، لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا بدليل يترجح على الاول وان كان اوجب شبهة على الاول ، وهذا معنى قول الفقهاء (ان ما أمضي بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله) بدليل ان الحكم المطلق في حياة النبي صلى الله عليه وسلم كان محتملا للنسخ لكنه كان ثابتا بالنسبة لمن كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والزام الغير به ودعوة الناس للعمل به[٨٩] .

---

(٨٧) القوانين المحكمة ٢/٦٥-٦٦ ، والوصول الى علـــم الاصول ٥/١٧ - ١٨ .

(٨٨) صاحب الميزان محمد بن مصطفى الحنفي المتوفى سنة ٩١١هـ ، وأبو منصور الماتريدي هو محمد بن محمود امام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين توفي سنة ٣٣٣هـ (الفوائد البهية ص ١٩٥ ، و ٢٠١ ، وطبقات الاصوليين ١/١٨٢) .

(٨٩) كشف الاسرا لعبدالعزيز البخاري ٣/٣٧٩ .

(الدليل الرابع) ان ما ثبت في الزمان السابق من الاحوال والاوصاف والاحكام سواء كان بالوجود أو بالعدم ولم يظهر زواله لا قطعا ولا ظنا يلزم بالضرورة الظن ببقائه ، والعمل بالظن واجب ، فالعمل بالاستصحاب واجب(٩٠) .

اما المقدمة الثانية فواضحة ، واما المقدمة الاولى وهو حصول الظن ببقاء الشيء على ما كان فالدليل عليها هو أنه لو لم يحصل الظن ببقاء ذلك لكان يترتب عليه ثلاثة أمور باطلة ، وما يؤدي الى الباطل باطل اذاً عدم حصول الظن بذلك باطل ، فيجب ان يحصل الظن بذلك ، والامور الباطلة المترتبة على عدم حجية الاستصحاب هي ما يلي :ـ

(الاول) عدم تقرر المعجزة ، فان المعجزة ، وهي أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه نبي من الله تعالى ، متوقفة على استمرار العادة والحكم على الشيء ببقائه على ما كان عليه في الحالة الاولى ، فلو لم نحكم ببقاء الشيء على ما كان عليه لكان يؤدي الى تجويزنا تغير العادة من نفسها من غير حاجة الى المعجزة ، ودلالة المعجزة على صدق الانبياء ، تأتي من استمرار العادة ومن عدم جواز تغيرها من نفسها ، ومن ان تغيرها كان من الله لاجل الدلالة على صدق مدعي النبوة ، فتغيرها دليل على ذلك ، وعلى بقاء العادة على ما كان عليه بالاستمرار ، ولهذا تسمى بالخارق للعادة(٩١) .

(الثاني) عدم اثبات الاحكام الشرعية الثابتة في عهد النبي صلى الله

---

(٩٠) منهاج البيضاوي مع شرحي الاسنوي والابهاج ٣/١١٢ ، وأصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ٤/١٧٨ ، وحاشية الشربيني بهامش شرح المحلي ٢/٣٤٧ .

(٩١) شرح الاسنوي ٣/١١٣ ، وأصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ٤/١٧٨ .

عليه وسلم بالنسبة الينا لان تلك الاحكام تحتمل النسخ ، فلو لم يحصل الظن باستصحاب حال الحجية الى الآن ، لكان بقاؤها على ذلك مساويا مع احتمال كونه منسوخا ، فلا يمكن حينئذ الجزم بثبوت تلك الاحكام ، والا فمن حكم بثبوتها يلزم عليه الترجيح بلا مرجح ، اذن فالحكم بالنسخ المترتب على رفض الاستصحاب ، والحكم بعدم ثبوت تلك الاحكام خوفا من تحقق الترجيح بلا مرجح باطل ، لتقرر الاجماع القطعي على بقاء الاحكام الشرعية بعد وفاة النبي صلى الله وسلم اذن فالاستصحاب حجة[92] .

(الثالث) أن يكون من وقع في الشك في الطلاق كمن وقع في الشك في النكاح لانهما بناء على عدم حصول العلم ببقاء ما كان على ما كان متساويان وحينئذ فيلزم اما ان يباح الوطء فيهما ، أو يحرم فيهما وهذا باطل لتحقق الاجماع على التفريق بينهما ، وعلى اباحته في الاول وحرمته في الثاني ، فدل ذلك على حجيته ، والتمسك بالاستصحاب وعلى كونه حجة شرعية صحيحة[93] .

(الدليل الخامس) ان بقاء الشيء على ما كان عليه راجح على عدم بقائه عليه والعمل بالراجح واجب ، فالقول بالاستصحاب واجب[94] ، ودليل المقدمة الاولى ، هو ـ أولا ـ ان بقاء الشيء على ما كان عليه لايحتاج الى شرط وسبب جديدين ، اذ الحاجة اليهما لاجل الوجود وقد حصل ، بل الحاجة الى بقاء سببه وشرطه ، وما لا يحتاج الى المؤثر أرجح مما يحتاج اليه ، فالظن ببقاء الباقي أرجح من عدم البقاء ، والعمل بالظن الراجح

---

(٩٢) المصدر السابق .

(٩٣) شرح الابهاج ٣/١١٣ ، وأصول أبو النور ٤/١٧٨ ـ ١٧٩ .

(٩٤) شرح الاسنوي على المنهاج ٣/١٣١ ـ ١٣٢ ، وأصول الخلاف ص ١٥٢ ـ ١٥٣ ، وارشاد الفحول ص ٢٣٧ ، واحكام الآمدي ٤/١١٠ .

واجب ، اذ لو لم يعمل به لكان اما ان لا يعمل به ولا بخلافه ، وهو ارتفاع النقيضين ، أو يؤدي الى ذلك ، واما ان يعمل بكل منهما أي من ذلك الغالب ، ومن الوهم الذي حصل بخلاف ذلك الظن ، فهو يكون من قبيل اجتماع النقيضين واما ان لا يعمل بذلك الظن الغالب بل يعمل بالوهم الذي هو خلافه ، فذلك ترجيح بلا مرجح ، وتحكم وكل من اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، والترجيح بلا مرجح باطل فثبت وجوب العمل بالظن الغالب وهو الاستصحاب •

وثانيا ـ وهو : ان عدم الباقي أقل بالنسبة الى عدم الحادث ، لان عدم الحادث صادق على ما لا نهاية له ، وأما عدم الباقي فمتناه ، لان عدم الباقي مشروط بوجود الباقي ، والباقي متناه ، واذا كان أقل كان الآخر أكثر وأغلب ، والظن بوجود الاكثر الاغلب أقوى(٩٥) •

واما المقدمة الثانية : فدليله ما تقدم من انه اما ان يتحقق ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما أو التحكم ، أو العمل بالراجح ، والثلاثة الاول باطلة ، فتعين العمل بالاخير ، وهو الاستصحاب(٩٦) •

(الدليل السادس) هو : ان المقتضي للحكم في الحالة الثانية ثابت كما في الحالة الاولى ـ اذ هو المفروض ـ والمعارض لا يصلح رافعا له ، لانه احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم ، وهذا الاحتمال معارض باحتمال عدمه ، فالاحتمالان ، وجود ما يزيل الحكم ، وعدمه متعارضان ، ومتساقطان ويبقى الحكم الثابت سليما عن رافع •

توضيح ذلك : ان (من عقد عقدا صحيحا على امرأة ، ودخلت تحت

---

(٩٥) راجع في تقرير هذا المنهاج بشرحيه الاسنوي والابهاج ٢٢/١ ـ ٢٣ ، و ١٠/٣ ـ ١١ ، و ١١٣ ، وأصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ١٧٩/٤ •

(٩٦) المصدر السابق الاول ١١٣/٣ •

عصمته ، ثم وقع الشك في وجود الطلاق الرافع لهذا الحكم ، نحكم ببقاء النكاح وثبوت العصمة بينهما ، لانه كما يحتمل وقوع طلاقه يحتمل عدم وقوعه ، فالاحتمال الاول لا يصلح ان يكون رافعا لمقتضى العصمة وهو النكاح ، لانه احتمال معارض باحتمال آخر فالاحتمالان ساقطان لا يعمل باحدهما للآخر ، بل نحكم ببقاء المقتضي على مقتضاه ، وهو بقاء عقدة النكاح ، اذا ظهر لنا عدم وجود المانع[97] .

(الدليل السابع) هو : ان الثابت أولا - أي في الحالة الاولى - قابل للثبوت - ثانيا ، اذ لو لم يكن الثابت أولا قابلا لذلك لانقلب من الجواز الذاتي الى الاستحالة ، وهذا غير جائز بالضرورة ، فثبت انه يجب ان يكون ذلك الحكم جائز الثبوت في الزمان الثاني كالاول ، ولا ينعدم ذلك الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من أحد طرفيه - الوجود أو العدم الى الآخر الا لمؤثر ، اذاً يكون تقدير عدم العلم بالمؤثر ارجح من خلافه في ظن المجتهد والعمل بالراجح واجب ، اذا يجب العمل بالاستصحاب[98] .

(الدليل الثامن) انه : اذا ورد من الشارع امر بعمل ، أو نهي عن فعل الى غاية مثلا ، فعند الشك بحدوث تلك الغاية وعدم التيقن منها لو لم يمتثل المكلف التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وبراءة ذمته من ذلك التكليف فلابد من بقاء ذلك التكليف حال الشك أيضا ، وهو المطلوب[99] . فمثلا ان الله سبحانه وتعالى امر ولي اليتامى بحفظ أموالهم وتوليتها ، والاحتفاظ بها الى ان يبلغ اليتيم ويرى منه اثر الرشد بقوله (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح ، فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم)[100] فلا يجوز ان يعطى لهم أموالهم الا

---

(٩٧) المعالم مع حاشية السلطان ص ٢٣٠ .

(٩٨) المصدر السابق ، والقوانين المحكمة ٢/٦٨ - ٦٩ .

(٩٩) القوانين المحكمة ٢/٥٥ .

(١٠٠) سورة النساء ٤/٦ .

بعد تحقق الشرطين : بلوغ النكاح ، ووجود علائم الرشد والعقل ، فلو شك في تحقق احدهما لا يعطي لهم أموالهم ، ويبقى الولي واليتامى على حاليهما السابقين ، فكذلك الاستصحاب لما وجب حكم بدليل ، ولم نتحقق من وجود مغير لذلك الحكم ، نحكم ببقائه على ما كان عليه في الاول •

(الدليل التاسع) استدل الشيعة الامامية بروايات كثيرة وردت عن الائمة تدل على حجية الاستصحاب ، فان تلك الروايات وان كانت خاصة وآحادية الا أن مجموعها يورث الظن القوي بمضمونها الذي هو حجية الاستصحاب من هذه الروايات قول الامام جعفر الصادق رضي الله عنه[١٠١] (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر) ، وقول الامام محمد الباقر رضي الله عنه[١٠٢] حينما سئل عن نقض الوضوء بالنوم ــ : (فاذا نامت العين والقلب والاذن وجب الوضوء ، ••• لا ينقض حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين ، والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبدا ، ولكنه ينقض بيقين آخر ••)

وورد عنهم ــ بصدد صوم يوم الشك ــ : (اليقين لا يدخل فيه الشك ، صم للرؤية ، وأفطر للرؤية)[١٠٣] الى غير ذلك من الروايات الكثيرة •

---

(١٠١) هو : جعفر بن محمد الباقر بن زين‌العابدين ، ولد سنة ٨٠هـ ، وتوفى سنة ١٤٨هـ له منزلة رفيعة بين العلماء أخذ عنه العلم الامامان مالك وأبو حنيفة (رضي الله عنهم) (الاعلام للزركلي ٢/١٢١ ، ووفيات الاعيان ١/١٠٥) •

(١٠٢) هو : محمد بن علي زين‌العابدين بن الحسين رضي الله عنهم ولد في المدينة سنة ٥٧هـ وتوفى سنة ١١٨هـ راجع : (الاعلام ٧/١٥٣) •

(١٠٣) خلاصة ذلك : ان اليقين من طهارة الشيء أو نجاسته ، أو من دخول رمضان أو شعبان أو من تحقق الوضوء لا يرفع بالشك في خلافه .

وجه الاستدلال من هذا واضح وهو أنه ورد عن الائمة المعصومين ما يستوجب العمل بالاستصحاب وان اليقين لا يرفعه الشك ، وأنه يجب العمل باليقين السابق(١٠٤) .

(الدليل العاشر) هو ان ظن البقاء بالنسبة لما كان موجودا يقينا وطرأ الشك في زواله أغلب من ظن التغير ، لان الباقي يتوقف على امرين وجود الزمان المستقبل ، ومقارنة ذلك الباقي موجودا كان أو عدما لذلك الزمان فقط. واما التغير فيتوقف على ثلاثة أمور :

الاول ـ تبدل الوجود بالعدم .

الثاني ـ تبدل العدم بالوجود .

الثالث ـ مقارنة ذلك الوجود أو العدم لذلك الزمان .

وما يتوقف على أمرين أغلب مما يتوقف على ثلاثة أمور(١٠٥) .

(الدليل الحادي عشر) اذا وقع العرض فيما هو باق بنفسه كالجوهر فأن غلبة الظن بدوامه أكثر من تغيره ، فكان دوامه ، أولى وذلك لان بقاءه مستغن عن المؤثر حالة بقائه ، اذ لو افتقر الى المؤثر فأما ان يصدر عن ذلك المؤثر أو لا يصدر عنه اثر (فان صدر عنه شيء)(١٠٦) فاما ان يكون هو

=

وهذه مسائل متفق عليها مع جمهور الامة راجع في ذلك (المهذب ١/٨ ، والاشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٦ ـ ٥٧ ، والاشباه والنظائر لابن نجيم ص ٥٦) .

(١٠٤) راجع في هذا القوانين المحكمة ٢/٦٢ ـ ٦٤ ، وشرح الوصول على كفاية الاصول ٥/٢٠ ـ ٢١ .

(١٠٥) احكام الاحكام للآمدي ٤/١١٢ .

(١٠٦) ما بين القوسين غير موجود في الاحكام ، وبدونه لا يستقيم الكلام .

عين ما كان ثابتا ، أو شيئا متجددا ، الاول محال لما فيه من تحصيل الحاصل والثاني خلاف المفروض اذ البقاء تجدد الامثال دون تجدد المتغايرات وان قلنا بانه لم يصدر منه شيء فلا معنى لكونه مؤثرا ، واذا كان مستغنيا في بقائه عن المؤثر فتغيره لابد وان يكون بمؤثر ، والا كان متعمدا بنفسه ، وهو محال والا لما بقي ، واذا كان البقاء غير مفتقر الى المؤثر فعدم الباقي لا يكون الا بمانع يمنع منه البقاء ، واما المتجدد سواء كان عدميا أو وجوديا ، فأنه قد ينتفي تارة لعدم مقتضيه ، وتارة لمانعه وما يكون عدمه بأمرين يكون اغلب مما هو عدمه بأمر واحد[١٠٧] .

(الدليل الثالث عشر) انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم أو الظن ببقاء الشرائع ، لاحتمال طريان النسخ ، واللازم وهو عدم وقوع الجزم أو الظن بذلك ـ باطل ، فكذا ملزومه ، وهو عدم حجية الاستصحاب فثبت أنه حجة[١٠٨] .

٨ ـ مناقشة أدلة الجمهور :

ونوقشت هذه الادلة من طرف المخالفين واعترضت عليها اعتراضات تستهدف قويها محاولة في تضعيف تلك الادلة ، ثم في ابطال المسلك الذي هو حجية الاستصحاب ، وهاك تلك الاعتراضات بالاختصار .

(اما الدليل الثاني) فاعترض عليه من الجانب الاول ـ أولا ـ بأن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة التي محاله مبان مختلفة من الغلبة والظن ، وبناء العقلاء والروايات في غاية الاشكال ، ولو مع الاتفاق فضلا عما اذا لم يكن ذلك حيث ذهب جم غفير الى عدم حجيته مطلقا أو في

---

(١٠٧) المصدر السابق .

(١٠٨) مشكاة الانوار لابن نجيم ٣/٢٥ ، وشرح التلويح مع مجموعة من الحواشي ٣/٣٦ .

الجملة ، فنقل ذلك يكون ضعيفا ، فدعوى الاجماع ممنوع ، وثانيا ـ على فرض التسليم بتحقق الاجماع فلا نسلم بان هذه الفروع الفقهية المذكورة مبنية على الاستصحاب ، بل بناءها على شيء آخر ، وهو ان البيع ، والنكاح ، والوضوء ونحوها يوجب احكاما ممتدة الى ظهور المناقض لجواز الصلاة وحل الانتفاع والاستمتاع بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض ، لا الى كون الاصل فيها البقاء ما لم يظهر المنافي والمزيل على ما هو قضية الاستصحاب[١٠٩] .

(ومن الجانب الثاني) فيعترض عليه ـ أولا ـ بعدم التسليم بانعقاد الاجماع على الفرق المذكور بين الصورتين في المسائل المذكورة ، فان مذهب الامام مالك (رحمه الله) وجماعة من الفقهاء انما هو التسوية بينهما في عدم العصمة و ـ ثانيا ـ على فرض التسليم بذلك لا نسلم بان بناء ذلك على ان الاصل في الاشياء البقاء في كل متحقق ـ وثالثا ـ على فرض التسليم بذلك لا نسلم ان يلزم من كون الاصل في الطهارة والحدث ذلك ، ان يكون الاصل في كل شيء البقـــاء كذلك ولابد لاثبات هذا العموم من دليل ، و ـ رابعا ـ بفرض التسليم بدلالة ذلك على العموم ، فانه منقوض بالزمان والحركات ، فان الاصل فيهما النقض دون البقاء والاستمرار[١١٠] .

ومن (الجانب الثالث) فاعترض عليه ـ أولا ـ بعـــدم التسليم بان استقرار أمر الصحابة على ذلك كان من باب التعبد ، بل يحتمل ان يكون ذلك من باب الرجاء أو الاحتياط في أمر العبادة ، وهو غير باب الحجية ،

---

(١٠٩) الوصول الى كفاية الاصول ٥/٢٠ ـ ٢١ ، وحاشية التلويح مع الفنري على التوضيح ٣/٣٦ ـ ٣٧ ، وكشـــف الاسرار مـــع أصـــول البزدوي ٣/٣٨١ ـ ٣٨٢ ، ومشكاة الانوار ٣/٢٥ .

(١١٠) شرح الامام النووي على صحيح مسلم ٢/٤٢٥ ـ ٤٢٧ ، وسبل الســـلام على بلوغ المرام ١/٦٥ ـ ٦٦ ، واحكام الاحكام للآمدي ٤/١١٣ .

أو كان من باب الاطمئنان بالبقاء ، أو من قبيل العمل بالظنون أو الغفلة ــ وثانيا ــ على فرض التسليم بذلك أي باستقرار أمر الصحابة على ذلك لا نسلم بانه كان رضى من الشارع ، بل ربما نقول انه توجد قرينة على انه لم يرض بذلك ، وهي الآيات والاحاديث الآمرة باتباع العلم والناهية عن اتباع الظن كما تأتي بعد[111] .

هكذا ناقش الشيرازي شارح الكفاية هذا الدليل بعد ايراده ، ولكن بالنسبة للشق الاول اعترف بأن هذا الاعتراض خارج عن دائرة الانصاف حيث يقول (لكن الانصاف ان منع بقاء العقلاء خلاف للمشاهد ، فان غالب حركات العقلاء الاستمرارية مستند الى الاستصحاب حتى انهم يعدون من لا يبني عليه خارقا عن المتعارف)[112] .

أقول : وهذا الاعتراض بشقوقه غير سليم ، لانه من المستحيل ان يكون أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يستمرون على شيء لم يرض به الشارع ويسكت عنهم ولم يرد عنهم كما قلنا بالاول ثم ان النهي عن اتباع الظن ، والامر باتباع العلم محمولان على ما يتعلق بالعقائد ، والا فالعمل بالظن في الفروع والفقهيات كثير كالعمل بخبر الآحاد ، والقياس ونحو ذلك ، على ان ما استمر عليه حال الصحابة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو التشريع الصحيح فالقول بأنه غير باب الحجية غير صحيح ، وحمل ما فعلوا على الغفلة غفلة عن الحق أو عدول عنه فلا يلتفت اليه ، أو جهل فلا يسمح منه ، أو تجاهل فلا يعبأ به ، فأن من عرف الدين الحق ، وعرف قدر الصحابة لا يتعرض لمثل هذه الفلتات .

اما (الدليل التاسع) فيعترض عليهما بعدة اعتراضات منها أنا لا نسلم بأتصال هذه الروايات بهؤلاء الائمة لاسيما وقد ذكرت بغير سند متصل ،

---

(١١١) الوصول الى كفاية الاصول ٥/١٧ ــ ١٩ .

(١١٢) المصدر السابق .

ولا سيما الشق الأخير حيث لم يصرح باسم الامام الذي سئل عنه[١١٣] اذاً فيحكم عليها بالانقطاع فلا ينتهض حجـة حتى على الشيعة • ومنها : على فرض التسليم بصحة السند ، فأن هذا ليس كلام جميع الامة وانما هو كلام اثنين من مجتهدي الامة ، وكلامهما غير حجة على غيرها لان مدار الحجية على العصمة ، وهي غير ثابتة لأحد بعد الرسول صلى الله عليـه وسلم لان العصمة انما تكون بنزول الوحي عليه ، (وقد انقطع الوحي) بوفاة الرسول صلى الله عليـه وسلم ، فالحجية المتوقفـة على العصمة من الخطأ المتوقفة على نزول الوحي وتعديل الله اياهم مفقودة بانقطاع الوحي فلا يعتمد على كلام احد عـدا الرسول صلى الله عليـه وسلم في اثبات الأحكام الشرعية[١١٤] •

اما (الدليل العاشر) بل وجل الادلة حاصلها ثبوت الظن ببقاء الباقي ورجحان الظن ببقائه فقد ناقشه الآمدي واعترض عليه •

أولا ــ بعدم التسليم بتحقيق الظن وبرجحانه على خلافه ، وثانيا ــ على فرض التسليم بذلك فأن ما ذكروه من زيادة توقف التغير على تبدل الوجود والعكس فانه معارض بما يتوقف عليه البقاء من تجدد ، ومن حاجته الى تجدد مثل السابق ، ثالثا ــ وعلى فرض التسليم بكثرة ما يتوقف عليه التغير فلا نسلم انه يدل على غلبة البقاء على التغير ، لجواز ان تكون المقدمات الكثيرة التي يتوقف عليها التغير أغلب في الوجود من المقدمات القليلة التي يتوقف عليها البقاء أو مساوية لها ، ورابعا ــ على فرض التسليم بكل ذلك ــ لا نسلم كون البقاء اغلب على الظن من التغير ، وخامسا ــ على فرض التسليم بكونه دالا على غلبة الظن وغلبة البقاء في الواقع ، فهل يدل على غلبة البقاء

---

(١١٣) الوصول بشرح كفاية الاصول ٥/٢٢ ــ ٢٣ •

(١١٤) التعـارض والترجيـح ج ١/١٠٣ ــ ١٠٥ لعبداللطيف البرزنجي ، وشرح الاسنوي والابهاج ٢/٢٠٤ ــ ٢٠٤٤ و ٢٣٠ ــ ٢٣١ •

في الواقع فيما هو قابل للبقاء أو فيما ليس قابلا له ؟ وعلى الثاني ممنوع وعلى الاول مسلم لكن محل النزاع هل هو من الاول أو من الثاني[115] ؟

واما (الدليل الحادي عشر) فيناقش ـ أولا بعدم التسليم بعدم حاجة البقاء الى المؤثر ، وما ذكرتموه من الدليل معارض بما يدل على نقيضه ، لان الباقي في حالة بقائه اما ان يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته .

اما الاول فهو محال ، والا لما تصور عليه العدم ، وعلى الثاني فلابد له من مؤثر والا ـ أي وان كان ممكنا بدون مؤثر لأدى الى بطلان الاستدلال على واجب الوجود[116] وهو باطل ، وثانيا ـ على فرض التسليم بعدم الحاجة الى المؤثر لان الاصل في كل متحقق دوامه يعارض بثلاثة أمور :ـ

(الاول) لو كان الاصل في كل شيء دوامه ، لكان حدوث جميع الاشياء الحادثة على خلاف دليل الاصل والاصل ان يكون كل الاشياء على موافقة الاصل لا على خلافه .

(الثاني) يستلزم هذا الاصل ان تقدم بنية النفي على بينة الاثبات ، والاجماع منعقـد على تقديم بينة الاثبات على بينة النفي بدليل ان المنكر النافي لا يطالب بالدليل ولا بالشهود بل يطلب الشهود والادلة من المدعي المثبت ، عملا بقوله صلى الله عليه وسلم (البينة على المدعي ، واليمين على من أنكر)[117] .

---

(١١٥) أحكام الاحكام للآمدي ٤/١١٣ ـ ١١٤ .

(١١٦) هذا من الآمدي شبه سفسطة ، لان ما تقدم في الدليل بأنه المؤثر الذي لا يصدر منه اثر لا يحكم بوجوده ولا يتحقق الحاجة اليه وان الاصل في كل موجود دوامه فلا يقبل منه هذه المعارضات والمنوعات .

(١١٧) رواه الترمذي باسناد ضعيف بغير اللفظ ، وبهـذا اللفظ رواه البيهقي وابن عساكر ، وذكر الكتاني انه رواه الشيخان وثمانية من أصحاب رسول الله (ص) (فيض القدير ٣/٢٢٥ ، وصحيح مسلم بشرح النووي ٧/٢٥٦ ـ ٢٥٧) .

(الثالث) يستلزم هذا الاصل جواز اعتاق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة ولم يجوز ذلك الشافعية القائلون بحجية الاستصحاب •

وثالثا ـ بفرض التسليم بذلك ، وبأفادة ذلك الاصل أصل الظن دون غلبته • والتسليم بانه يفيد غلبة الظن مطلقا قبل ورود الشرع وبعده لكن بعد ورود الشرع لا يأمن التغير بورود الدليل المغير فلا يكون مغلبا للظن بعده(١١٨) •

واما (الدليل الثاني عشر) فنوقش بأنا لا نسلم ان يستلزم عدم حجية دليل الاستصحاب لعدم حصول العلم أو الظن ببقاء الشرايع ، بل يجوز ان لا يكون الاستصحاب حجة لكنه حصل الجزم ببقاء الاديان وعدم نسخها بدليل آخر ، وهو من شريعة عيسى (عليه السلام) تواتر نقلها ، وتواطؤ جميع قومها على العمل بها ، وفي شريعة محمد صلى الله عليه وسلم الآيات والاحاديث الدالة على انه لا تنسخ الشريعة(١١٩) •

٩ ـ أدلة المنكرين لحجية الاستصحاب مطلقا :

واستدل المنكرون لحجية الاستصحاب مطلقا سواء كان في الدفع أو في الاثبات بعدة أدلة ، وهاك أهمها :

(الدليل الاول) ان المستصحب ليس له دليل لا من الشرع ولا من العقل على بقاء الحكم ، وما استدلوا به هو دليل على ثبوت أصل الحكم ،

---

(١١٨) احكام الاحكام للآمدي ٤/١١٤ ـ ١١٥ وقد اختصرنا هذا الاعتراض لطوله ، ولكثرة شقوقه ولانها مجرد اعتراضات بقطع النظر عن الواقع •

(١١٩) مشكاة الانوار لابن نجيم ٣/٢٥ ، وحاشية الفنري والتلويح ٣/٣٦ ـ ٣٧ وكشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري مع أصول البزدوي ٣/٣٨١ ، هذا ومن الآيات قوله تعالى (ولكن رسول الله وخاتم النبيين) ومن الاحاديث قوله (ص) لعلي بن أبي طالب (انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي من بعدي) وأيضا اجماع الامة المحمدية على ذلك ••

والعقل قاض بالتغاير بين ثبوت الحكم وبين بقائه فيكون العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل وهو غير جائز(١٢٠) .

(الدليل الثاني) التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة لان من استصحب حكما من صحة فعل له وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحب خلافه في مقابلته فمثلا : لو قيل : ان المتيمم اذا رأي الماء قبل صلاته وجب عليه الوضوء ، فكذا اذا رآه بعد دخوله في الصلاة باستصحاب ذلك الوجوب لكان بالامكان معارضته : بأن يقال : الاجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلاة وانعقاد الاحرام ، وقد وقع الشك في بقائه بعد رؤية الماء في الصلاة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب ، وما أدى الى مثل ذلك التعارض والتنافي فهو باطل ، اذن فالاخذ بالاستصحاب امر باطل(١٢١) .

(الدليل الثالث) ان الحكم بالاستصحاب يؤدي الى الجمع بين الحالين من غير دليل ، لان الحالين مختلفان من حيث ان واجد الماء غير فاقده ، فكيف يجوز التسوية بين الحالتين المختلفتين من غير دليل ؟

ثم ان الحكم في الحالة الاولى ان ثبت بالدليل فننظر فيه ، فأن تناول ذلك الدليل الحكم في كلتا الحالتين فنحكم فيهما بالسوية ، ولكن هذا ليس بأستصحاب وان تناوله في الحالة الاولى فقط فلا يجوز ان يثبت الحكم من غير دليل ، لان الحكم ثبت في الحالة الاولى بدليل ، فكذا اثباته في الحالة الثانية يحتاج الى دليل ، والمفروض عدم وجود دليل آخر سوى الاول ، والا فلا يسمى استصحابا(١٢٢) .

---

(١٢٠) شرح كشف الاسرار للبخاري على أصول البزدوي ٣/٣٧٩ ، ومختصر المنتهى مع شرح العضد مع حاشية التفتازاني ٢/٢٨٥ .

(١٢١) المصدر الاول ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠ ، وشرح الكوكب المنير ص ٣٨٠ ـ ٣٨٣ .

(١٢٢) المعالم ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

(الدليل الرابع) ان الحكم بالاستصحاب يقتضي ان يكون الاصل بقاء الشيء على ما كان وهو غير صحيح ، اذ لو كان كذلك لكانت بينة النفي اولى بالاعتبار من بينة الاثبات ، واللازم منتف فكذا الملزوم .

اما بيان الملازمة بين المقدمتين ، فلأن بينة النفي مؤيدة باستصحاب البراءة الاصلية ، فيكون الظن الحاصل به أقوى ، واما بيان انتفاء اللازم فلأن البينة لا تعتبر من النافي وهو المدعى عليه ، وتقبل من المثبت وهو المدعى اتفاقا(١٢٣) .

(الدليل الخامس) ان الاستصحاب امر عام يشمل كل شيء واذا كثر عموم الشيء كثرت مخصصاته وما كثرت مخصصاته ضعفت دلالته وما كان كذلك لا يكون حجة(١٢٤) .

(الدليل السادس) القياس جائز ، وجواز القياس يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل ، لان القياس رافع لبقاء حكم الاصل اتفاقا ، بدليل انه يحصل به احكام لولاه لكانت باقية على نفيها فلا يحصل الظن ببقاء حكم الاصل الا عند انتفاء قياس يرفعه ولا طريق الى معرفة ذلك لعدم تناهي الاصول التي يمكن القياس عليها ، فالحكم بعدم تحقق القياس المنافي مع جواز ذلك يعتبر تحكما(١٢٥) .

(الدليل السابع) الاستدلال بالآيات والاحاديث الدالة على حرمة العمل بالظن والاستناد اليه .

من ذلك قوله تعالى (وان الظن لا يغني من الحق شيئا)(١٢٦) وقوله

---

(١٢٣) شرح العضد مع مختصر المنتهى ٢/٢٨٥ .
(١٢٤) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٤٤٠٧ .
(١٢٥) المختصر وشرحه للقاضي عضدالدين مع حاشية التفتازاني ٢/٢٨٥ ـ ٢٨٦ ، وشرح البدخشي ٣/٣١ ـ ١٣٢ .
(١٢٦) سورة النجم ٥٣/٢٨ .

تعالى (ولا تقفوا ما ليس لك به علم)[١٢٧] وقوله تعالى (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون)[١٢٨] .

وجه الاستدلال بها هو انه على فرض التسليم غاية ما يفيده الاستصحاب هو الظن ، والظن منهي عن اتباعه ، اذن فلا يجوز اتباع الاستصحاب وبالتالي عدم كونه حجة .

وأيضا ، فأن القول بحجية الاستصحاب قول باثبات قاعدة أساسية من قواعد الاصول ، وقواعد الأصول انما تستند على اليقين ، وهذا أولا ـ لانسلم افادته للظن ، وبفرض التسليم بأفادته لذلك فأن القواعد الاصولية لا تثبت بالادلة الظنية[١٢٩] .

(الدليل الثامن) ـ وهو لجمهور الحنفية القائلين بالتفصيل وهو انه يكون حجة للدفع دون الالزام على الغير .

وحاصله : ان الدليل الموجب للحكم الشرعي ليس موجبا لبقائه ، لان بقاء الشيء غير وجوده ، بل هو عرض آخر يفتقر الى علة أخرى بدليل جواز انفكاك البقاء عن الوجود ، لان عين الشيء لا ينفك عنه[١٣٠] .

يقول السرخسي ـ بهذا الصدد (وهذا النوع من التعليل باطل ، فأن ثبوت العدم وان كان بدليل معدم ، فذلك لا يوجب بقاء العدم كما ان الدليل الموجد للشيء لا يكون دليل بقائه موجودا ، الا ترى ان عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء في المستقبل ، والشراء الموجب للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله في المستقبل ، ولكن البقاء بعد الوجود لاستغنائه عن

---

(١٢٧) سورة الاسراء ١٧/٣٦ .

(١٢٨) سورة البقرة ٢/٨٠ .

(١٢٩) القوانين المحكمة ٢/٦٦ ويراجع شرح الاسنوي والابهاج ٣/١١ ـ ١٤ .

(١٣٠) شرح المنار وحواشيه ٧٩٦ ـ ٧٩٧ ، أصول البزدوي مع كشف الاسرار ٣/٣٨٠ وشرح التلويح مع التوضيح ٢/١٠٢ .

الدليل ، لا لان الدليل المثبت له موجب لبقائه كما ان ثبوت الحياة بسببه لا يكون دليل بقاء الحياة ، يوضحه انه بعد ثبوت حكم هو نفي ايجاده يستدعي دليلا ، فمن ادعى وجوده احتاج الى اثباته على خصمه بدليل[131].

ويقول ابن الملك (يعني ان الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة أخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك عنه[132] .

ويقول الفنري تعليقا على هذا (واذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود لا قيام له بنفسه صار كسائر الصفات ، فكان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده كالبياض والسواد من غير انضمام دليل آخر عليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح ان يكون نفس وجود الحكم علة لبقائه ، فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقائه ، فيفتقر الى علة أخرى[133] .

١٠ ـ مناقشة أدلة المنكرين لحجية الاستصحاب :

وقد اعترض من قبل الجمهور على أدلة الحنفية المعارضين ، والمنكرين لحجية الاستصحاب مطلقا ، أو الالزام فقط بعدة اعتراضات وناقشوها نقاشا يستضعف قويها ويبطل حجيتها وبالتالي وهن ما سلكوه من انكارهم للاستصحاب وهذه أهمها :ـ

اما (الدليل الاول) فاعترض عليه ـ أولا ـ بأن ما ذكرتم من وجوب الدليل لكل حكم انما يكون في اثبات الحكم ابتداء ، واما في الحكم ببقائه فلا نسلم لزومه ـ وثانيا ـ على فرض التسليم بلزوم ذلك فلا يسلم انحصار

---

(١٣١) السرخسي ٢/٢٢٣ ـ ٢٢٤ ، وكشف الاسرار ٣/٣٨١ .
(١٣٢) شرح المنار لعبدالملك ص ٧٩٧ .
(١٣٣) حاشية الفنري على شرح ابن الملك على المنار ص ٧٩٧ .

الدليل فيما ذكرتم بل ههنا دليل آخر وهو الاستصحاب فهو محل النزاع[١٣٤] .

اما (الدليل الثالث) فيجاب عنه بأن ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمرار ذلك الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع ، وحدوث الحوادث لا يمنع من الحكم بالاستمرارية كما ان حركة الافلاك لا تمنع استمرار الاحكام وما جرى مجراه من الحوادث ، فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع ، وهناك جواب آخر ، وهو انه لابد من اعتبار الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى وكيفية ثبوتها سواء اثبت ذلك الحكم في الحالة الاولى بشرط أم بدون شرط ؟ فأن المسألة التي استدل بها الطرف المقابل علمنا ان ثبوت الحكم فيها في الحالة الاولى كان بشرط عدم وجود الماء في الحالة الثانية فالامة مجتمعة على جواز الصلاة في الحالة الاولى واختلفوا في جوازها في الحالة الثانية فاختلفت الحالتان ، وقد ثبت في العقل أن من شاهد زيدا في الدار ، ثم غاب عنه لا يحسن به ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد فأستوى احتمال وجوده فيها مع احتمال وجود عمرو فيها مع فقد الرؤية بخلاف ثبوت الحكم بالدليل فأن العقل يحكم ببقاء ذلك الحكم الى ثبوت معارض له[١٣٥] .

اما (الدليل الرابع) فيناقش ـ أولا ـ بعدم التسليم بالملازمة بين حجية الاستصحاب وتقديم دليل النفي ، فأن ذلك انما يصح اذا حصل الظن بكل منهما ومتأيد احدهما بالاستصحاب وهو ليس كذلك ، فأن الظن لا يحصل الا بينة المثبت لان احتمال الغلط فيه ابعد من النافي ، لانه يبعد ان يخطأ فيه بحيث يظن المعدوم موجودا ، اما النافي فليس ببعيد ان يظن الموجود معدوما لعدم علمه بذلك مع بنائه على استصحاب البراءة الاصلية ، وثانيا ـ بأن المثبت يدعى العلم بالوجود ، وله طرق قطعية بخلاف النافي ، فأن طريقه

---

(١٣٤) شرح القاضي عضد على مختصر المنتهى ٢/٢٨٥ .
(١٣٥) المعالم مع هامشه ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

- وهو عدم العلم به - ظني ، وان النفس اميل الى دفع غير الملائم من جلب الملائم ، بدليل انه يحاول ان يدفع كل غير ملائم ، ولا يجلب كل ملائم فانكار الحق أكثر من دعوى الباطل ، والتجربة دالة على ذلك ، والوقايع المتكررة شاهدة له ، فقد عارض الاصل الغلبة ، وبقي الدليل الموجب سالما[١٣٦] .

اما (الدليل الخامس) فيجاب عنه - أولا - بعدم التسليم بضعف ذلك الظن . وثانيا - بفرض التسليم بذلك فانه لا يترك الظن بلا دليل يدل على خلافه فانه يجب اتباع الظن ولو كان ضعيفا ، حتى توجد معارضة الراجح له ، كالبراءة الاصلية ، فانه وان كانت دلالتها ضعيفة لشمولها كل شيء لا يمنع[١٣٧] التمسك بها حتى يوجد رافعها . وثالثا - بانه معارض بدليل آخر وهو ان ظن مخالفة ما ظنه المجتهد انه حكم الله مظنة للضرر ، ودفع الضرر المظنون واجب ، فمخالفة ما يفيده دليل الاستصحاب ممنوع فالعمل بمقتضاه واجب . ورابعا - بأن الغرض من اثبات الاستصحاب هو العمل ، والظن كاف في ذلك[١٣٨] . وخامسا - بأن عدم افادته للقطع ممنوع ، بل العمل به مقطوع والظن في طريقه .

بيان ذلك : انه بعد ما ظن المجتهد خلال بحثه واجتهاده بفقد المغير للدليل المثبت للحكم يحصل له الظن ببقاء ذلك الحكم ، وحينما حصل له الظن بذلك يجب عليه العمل به ، لانه حينما حصل له الظن بذلك ، فاما أن يعمل بخلاف ظنه الذي هو الوهم وهو غير جائز لامتناع العمل بالمرجوح

---

(١٣٦) شرح مختصر المنتهى للقاضي عضد مع حاشية التفتازاني ٢٨٥/٢ .

(١٣٧) في شرح التنقيح العبارة (يمنع) بدل لا يمنع ، وصوابه ما كتبنا فليراجع .

(١٣٨) شرح التنقيح الفصول للقرافي ص ٤٤٧ ، والقوانين المحكمة ٤٤٧/١ ، وشرح الابهاج على المنهاج ١٢/٣ مستدلا به على النافين للقياس بانه مفيد للظن .

عند وجود الراجح ، واما ان يعمل بكل من الوهم والظن ، فلا يجوز لانه جمع بين النقيضين ، وأما ان لا يعمل بكل منهما ، فلا يجوز أيضا ، لانه رفع النقيضين ، فلم يبق له الا ان يعمل بظنه ببقاء الحكم[(١٣٩)] .

هذا ، وقد أجاب القمي في القوانين على الشق الثالث ـ بأن علمنا بوجوب نصب الادلة الكافية المفيدة للقطع على الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا من الضرر عند صدق المخبر ، مع انه منقوض برواية الفاسق ، بل وبرواية الكافر ، فأن الظن يحصل عند خبره ، ويترك بالاتفاق[(١٤٠)] .

والجواب عنه ـ أولا ـ أن عدم جواز الاخذ بقول الفاسق والكافر مطلقا أو في كل شيء ممنوع ، لم لا يجوز اخذ بقولهما عند حصول الظن بقولهما في الامور الدنيوية كما اذا اخبر بتربص العدو علينا ، أو بوجود السباع على الطريق أو بوجود السم في الطعام الفلاني ، أو نحو ذلك ؟

واما في الامور الدينية فعدم الاخذ بكلامهما لاتهامهما هذا لانه عدو وغير معتقد به وذلك لعدم اكترائه وعدم اهتمامه ، فلا يبالي بالصدق والكذب ، وثانيا ـ أن الله تعالى حذرنا من الاخذ به كيلا نقع في الضرر ، بقوله عز من قائل (يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين)[(١٤١)] ، وثالثا ـ بان ماذكروه من وجوب الاصلح على الله مبني على تحكيم العقل ، وقاعدة التحسين

---

(١٣٩) شرح الابهاج مع الاسنوي على المنهاج ١/٢٢ ـ ٢٣ ، و ٣/١٠ ـ ١١ .

(١٤٠) القوانين المحكمة ١/٤٤٧ .

(١٤١) سورة الحجرات ٤٩/٦ .

(١٤٢) راجع الكوكب المنير ص ٩٥ ـ ١٠٤ ، وشرح المختصر للقاضي عضد مع مجموعة حواشي ١/١٩٨ ـ ٢٢٠ ، والقوانين المحكمة ٢/٢ ـ

والتقبيح العقليين وهو شيء باطل كما تقرر في علـــم العقائد واصـــول الفقه[١٤٢] .

واما (الدليل السادس) الذي حاصله : ان جواز القياس يستلزم عدم حجية دليل الاستصحاب ، فيجاب عنه بأن الغرض أن العالم الباحث يجتهد ويبحث عن الادلة والاصول ، فيحكم بالاستصحاب عندما لم يجد اصــلا يشهد برفع حكم الاصل ، فعند وجود الاصل الذي يمكن القياس عليــه لا يحكم بالاستصحاب وبعد تفحصه وعدم وجدان قياس صحيح يكـــون دليل الاستصحاب هو المظنون فيعمل به ولا يلتفت الى وجود الخلاف ، لانه مرجوح بالنسبة للظن[١٤٣] .

واما (الدليل السابع) فقد نوقش ـ أولا ـ بما تقدم من حمل الآيات والاحاديث الدالة على وجوب اتباع العلم واليقين وعدم جواز اتباع الظن ، على الاعتقاديات جمعا بينها وبين ما ورد من وجوب العمل بالظن مثل اخبار الآحاد ، والعمومات ، والقياس ونحو ذلك ـ وثانيا ـ بانه لا يترك الظن حتى يوجد ما هو أقوى منه فيعمل به ، أو المساوي له ، فيتركان ،

وثالثا ـ بانه وان كان المراد اثبات قاعدة من قواعد الاصول الا ان المراد منه العمل ويكتفي فيه بالظنيات ، ورابعا ـ بعدم التسليم بانه لا يفيد القطع[١٤٤] .

واما (الدليل الثامن) وهو دليل جمهور الحنفية القائلين بحجيـــة الاستصحاب للدفع دون الالزام ـ فنوقش ـ أولا ـ بعدم التسليم بكـــون البقاء معنى زائدا على وجود الشيء وان له وجودا آخر وجودا حقيقيا ، بل

---

١٢ ، وأصول الفقه للاستاذ بدران ص ٣٥٤ ، ٣٥٧ ، ومنهاج البيضاوي مع شرح الاسنوي والابهاج ١/٣٢ ـ ٤٢ .

(١٤٣) شرح مختصر المنتهى ٢/٢٨٤ ـ ٢٨٥ .

(١٤٤) شرح الاسنوي والابهاج ٣/١٠ ـ ١١ ، ١/٢٢ ـ ٢٣ .

الحق ان البقاء هو استمرار الوجود ، وان معنى قولهم (وجد الشيء ، فلم يبق) انه حدث فلم يستمر وجوده •

وثانيا ـ بانهم ان أرادوا بعدم دلالته دلالة وجود الشيء على بقائه وعدم دلالة الدليل على بقاء الحكم بطريق القطع فلا نزاع فيه وان أرادوا به عدم دلالته على ذلك بطريق الظن أيضا فهو ممنوع • ودعوى الضرورة في ذلك وفي محل النزاع غير مسموعة لاسيما فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه •

وثالثا ـ بانهم لم يدعوا ان موجب الحكم يدل على بقاء الحكم ، بل أرادوا به ان سبق الوجود مع الظن بعدم وجود المنافي يفيد ظن بقاء ذلك الحكم ، والظن واجب الاتباع[١٤٥] •

وبهذا نكتفي عن مناقشة الادلة والله اعلم بحقيقة الحال والصواب •

١١ ـ الرأي الراجح :

والقول الذي هو اقرب بالركون اليه ، وأولى بالقول به ، وأليق بمقاصد الشريعة من الضياع والهدر ـ والله اعلم ـ هو قول الجمهور القائلين بحجية الاستصحاب في الصور المتنازع فيها ، يؤيد ذلك عدة أمور ، منها ما يلي :ـ

(الاول) قوة أدلة الجمهور وكثرتها بحيث تغلب على الظن رجحان قولهم •

(الثاني) وهن أدلة المخالفين تبين ذلك خلال سردنا للادلة ومناقشتها[١٤٦] •

(الثالث) ضعف مناقشة أدلة الجمهور ، بل ادعى بعض الاصوليين

---

(١٤٥) شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني ٣/٣٧ ، وشرح ابن الملك على المنار ص ٧٩٧ ، وأصول الفقه لأبي النور زهير ٤/ ١٨٠ •
(١٤٦) راجع الادلة ومناقشتها •

كون مسلك الجمهور بديهيا ، وان ما ذكروه تنبيهات لا أدلة فمثلا يقول البدخشي بصدد مناقشة الآمدي لادلة الجمهور التي هي أقوى نقاش حولها : (والحق : ان بقاء الظن بثبوت الثابت أمر ضروري ، وما ذكر في معرض الاستدلال ، ـ أي من أدلة الجمهور ـ مجرد تنبيه فلا يتوجه عليه ما ذكره الآمدي من المنوع والمعارضات)[١٤٧] ويثبت ذلك أن الآمدي نفسه بعد مناقشته لادلة الجمهور يضعف المناقشات ، بل ويرد جلها :

فمثلا بعد ان ناقش الاجماع الذي استدل به الجمهور بأن المالكية وغيرهم خالفوا في ذلك ـ قال :ـ الجواب على ذلك الرد ان المراد به انما هو الاجماع بين الشافعي وابي حنيفة وأكثر الائمة ، فكان ما ذكرناه حجة على الموافق دون المخالف ، والحنفية هم رأس المخالفين فيكون الاجماع المذكور حجة عليهم[١٤٨] .

وكذلك رد مناقشة الدليل الرابع عندنا وهو الدليل الثاني عنده بما حاصله انه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل متحقق لكان الاستمرار على خلاف الاعم الاغلب ، وهو خلاف الاصل ولكان على هذا أن نحكم بأكثر الصور بخلاف الاصل وهو ضعيف[١٤٩] .

وقد أدعى القاضي عضدالدين ضرورة وبداهة مسلك الجمهور أيضا ورد بذلك جميع مناقشات الآمدي ، وأيده على ذلك سعدالدين التفتازاني . حيث يقول : (لنا ماتحقق وجوده أو عدمه في حال ، ولن يظن طروء معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه ، هذا أمر ضروري ، فلولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ، ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة أو تجارة ولا ارسال الودايع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ، ولا

---

(١٤٧) شرح البدخشي مع الاسنوي ٣/١٣٠ .

(١٤٨) احكام الاحكام ٤/١٠٥ بتصرف .

(١٤٩) المصدر السابق ص ١١٦ وهكذا الى ان اجاب عن جميع ما اتى به من مناقشات أدلتها مراجعة ص ١١٤ ـ ١١٩ .

القراض ولا الديون ، ولولا الظن لكان كل ذلك سفها)[150] .

(الرابع) ان أكثر صورها متفق عليه فليكن الامر كذلك في بقية الصور طردا للباب ، وقضاء لحق المشابهة ، وجريا على مقتضى القياس ، وقضاءاً على تفكك الصور والجزئيات الداخلة تحت كل واحد[151] .

(الخامس) ان الحديث الصحيح الذي لا غبار عليه يؤيد الجمهور واستندوا اليه ، وليس مع المخالفين شيء هذا[152] .

(السادس) ان النزاع بكثير من صورها ومن كثير من المخالفين نزاع لفظي في تسمية ذلك الدليل استصحابا أولا ، وهذا لا يقدح في مسلك الجمهور طالما وافقهم المخالفون في الحكم .

(السابع) ان ما استدل به المخالفون لم يقنع طرفهم ، فقد خالف جماعة منهم الدليل ووافقوا الجمهور في ذلك ، كما تقدم عن الفنري حوله (والحق ان البقاء استمرار الوجود ، وعدم زواله ، أي ليس معنى زائدا على وجود الشيء حقيقيا بل اعتباريا)[153] .

---

(١٥٠) شرح المختصر للقاضي عضد ٢/٢٨٥ مع حاشية التفتازاني بهامشه .

(١٥١) راجع شرح الابهاج في بيان الصور والنزاع والاتفاق فيها ٣/١١٠ ـ ١١١ ، وروضة الناظر للمقدسي ص ٧٩ ـ ٨٠ والمغني لابن قدامة مع الشرح الكبير ١/١٩٣ ـ ١٩٤ ، والاشباه والنظائر للاسيوطي ص ٥٦ ـ ٨٤ ، والاشباه والنظائر لابن نجيم ص ٥٤ ـ ٥٧ ، وحاشية الشربيني على شرح المحلى ٢/٣٤٧ ـ ٣٤٩ .

(١٥٢) فقد روي الحديث بعدة طرق منها ما رواه الامام مسلم باللفظ ، ومنها ما رواه الشيخان بلفظ وشكى الى النبي (ص) الرجل يخيل اليه انه يجد الشيء في الصلاة قال : لا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا) وقال السيوطي (اعلم ان هذه القاعدة « يقين لا يزال بالشك » تدخل في جميع أبواب الفقه والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر) .

(١٥٣) حاشية الفنري مع شرح عبدالملك ص ٣٧٩ .

وبهذا يرد ما تمسكوا من حاجة البقاء الى مؤثر جديد وهذا كان من أقوى حججهم الذي تمسكوا به ٠

١٢ ـ ثمرة الاختلاف :

يترتب على حجية الاستصحاب ووجوب العمل به عدة قواعد فقهية ، وهاك أهمها :ـ

(القاعدة الاولى) الاصل براءة الذمة

يعني ان الانسان لا تطالب ذمته بشيء والاصل فيها أن لا يثبت شيء الا بعد الدليل كما ان الاصل فيه انه غير مرتكب جريمة الا بعد الثبوت بالشهود والبراهين ، وقد وافق على هذا جمهور الفقهاء والاصوليين ، بل لم يشذ منهم الا اليسير ، ويترتب على هذه القاعدة عدة فروع فقهية منها ، ما يلي :ـ

أ ـ اختلف رجلان في قيمة المتلف حيث تجب قيمته على متلفه كالمستعير والغاصب والمودع المتعدي ، فالقول قول الغارم ، لان الاصل في كل ذلك براءة ذمته عما زاد ٠

ب ـ اذا لم يكن للمدعي شهود ، وتوجهت اليمين على المدعى عليه ، فنكل ، فانه لا يقضى عليه بمجرد نكوله ، بل تعرض على المدعى ، وذلك لان الاصل براءة ذمته ٠

د ـ رجل أقر بأن لفلان عليه مال ، ثم فسر بأقل متمول كعشرة فلوس أو خمسة فانه يقبل قوله في ذلك ٠

وكذا لو قال لفلان عليّ سيف في غمد ، أو ثوب في صندوق ، فانه لا يحكم عليه بالغمد والصندوق بل يجب عليه السيف والثوب فقط لما تقدم(١٥٤) ٠

---

(١٥٤) الاشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٩ ـ ٦٠ ٠

واعترض على هذا بانه لو قال رجل لفلان عليّ دراهم ، فانه يجب عليه ثلاثة دراهم بالاتفاق مع ان أقل الجمع اثنان عند بعض الفقهاء .

أجاب عن هذا السبكي ، بانه عارض هذا الاصل أصل آخر ، وهو ان استعمال الجمع في اثنين مجاز وأن الاصل في الكلام الحقيقة ، ولا يقبل منـــه المجاز ولو ادعى ذلك المقـــر ، لان ذلك يفتـــح باب الحيل على المقرين(١٥٥) .

(القاعدة الثانية) اليقين لا يزول بالشك(١٥٦) .

أو ان ما تيقن وجوده ، وشك في خلافه ، ولم يثبت بيقين آخر يحكم ببقائه وقد حصل هنا اختلاف في المسلك في بناء هذه القاعدة على الاستصحاب أو بناء الاستصحاب على هذا الاصل .

فالذي ذهب اليه الاصوليون وأقروه في كتبهم هـــو الحكم بجعـــل الاستصحاب هو الاصل وبناء هذه القاعدة عليه(١٥٧) والذي ذهب اليه الفقهاء ومن كتب عن قواعده ان أصل القاعدة هو هذا ويبنى عليه عدة قواعـــد

---

(١٥٥) المصدر المتقدم نقل السيوطي عن السبكي وهـــو علي بن عبدالكافي الاصولي الشافعي المتولد سنة ٦٨٣هـ ، والمتوفى سنة ٧٠٦هـ (طبقات الاصوليين ٢/١٦٨ ـ ١٦٩) .

(١٥٦) الاشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٦ ـ ٥٧ ، ولابن النجيم ص ٥٦ ـ ٥٧ وأصول الفقه للاستاذ بدران ص ٣٢٣ ، ولزكريا البري ج ١/١٨٧ ، والمغني لابن قدامة المقدسي مع شرح الكبير ١/١٩٣ ـ ١٩٤ ، وشرح الامام النووي على صحيح مسلم ٢/٤٢٥ ـ ٤٢٦ والمهذب ١/٨ ، و ٢٤ ـ ٢٥ ، وتأسيس النظر للدبوسي مع رسالة الكرخي ص ٨٠ ، والمجموع للنووي ١/٢٠٥ .

(١٥٧) أصول الفقه لزكريا البري ١/١٨٧ وأصول الفقه للاستـــاذ بدران أبو العينين ص ٣٢٣ .

أخرى منها الاستصحاب كما في الاشباه والنظائر[١٥٨] •

الذي يظهر لي ان هذه القاعدة هي نفس الاستصحاب كما مال الى هذا تاج الدين ابن السبكي حيث يقول (وعلمت أيضا ان الاصل لا يندفع بمجرد الشك والاحتمال أخذا بالاستصحاب وهذا معنى القاعدة المشهورة في الفقه ان اليقين لا يرفع بالشك ، فانه مع وجدان الشك لا يقين ولكن استصحاب لما تيقن في الماضي وهو الاصل واطلق عليه اليقين مجازا)[١٥٩] ومهما يكن من امر الخلاف فلا يغير في المعنى شيئا ، وبالجملة ان هذه قاعدة عظيمة جليلة كثيرة النفع ، وفيرة الفوائد تطبق على كثير من الفوائد الفقهيـة •

يقول الامام النووي رحمه الله بصدد شرحه للحديث المتقدم : (وهذا الحديث أصل من أصول الاسلام وقاعدة عظيمة من قواعد الفقه وهي ان الاصل يحكم ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك ولا يضر الشك الطاري عليها[١٦٠] •

ويقول السيوطي (اعلم ان هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الفقه ، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه واكثر[١٦١] •

ويبنى على هذه القاعدة فروع فقهية كثيرة ، منها ما يلي :ـ

أ ـ كل الامثلة المتقـدمة من التيقن بالوضوء والشك في الحدث ، والعكس والتيقن بعصمة الزوجية والشك في الطلاق وعكسه وغيرها كل ذلك مبنى عليها •

---

(١٥٨) الاشباه والنظائر لابن نجيم ص ٥٦ ـ ٥٧ ، وللسيوطي ص ٥٦ ، والقواعد لابن رجب الحنبلي ص ٣٦٧ ـ ٣٦٩ ، وقد بنى قاعدة الطهارة والشك في خلافها على (تعارض الاصل والظاهر) •

(١٥٩) الابهاج بشرح المنهاج ١١٣/٣ •

(١٦٠) شرح النووي على صحيح مسلم ٤٣٥/٢ •

(١٦١) الاشباه والنظائر له ص ٥٦ •

ب ـ لو شك من طلوع الفجر في ليالي رمضان ، فانه يباح له الاكل حتى يتيقن طلوع الفجر ولو كان صائما وشك في غروب الشمس فلا يباح له الافطار ، لان الاصل في الاولى عـــدم طلوع الفجر وبقاء الليل ، وفي الثانية بقـــاء النهـــار وعدم ذهول الليـــل ، الى غير ذلك من المســـائل الكثيرة(١٦٢) .

وقد أخذ بهذه القاعدة مقننوا القوانين المصرية ، ومن مواد تطبيقهـــا « ان الشك يفسر لمصلحة المتهم ، وذلك لان الاصل « المتهم بريء حتى تثبت ادانته »(١٦٣) .

(القاعدة الثالثة) الاصل في الاشياء العدم

يترتب عى هذه القاعدة أيضا فروع فقهية كثيرة ما يلي :

أ ـ اذا تنازع رجلان في القراض في الربح وعدمه فالقول قول عامل القراض من قوله : لم اربح لان الاصل عدم الربح ، وكذا لو تنازعا في مقداره وقال لم يربح أكثر من عشرة دنانير مثلا ، وقال صاحب المال بل ربحت أكثر فالقول قول العامل ، لان الاصل عدم الزيادة . ولانه لو كان كما يدعيه المالك لكان العامل قد خان والاصل عدم الخيانة ، وكذا يصدق بقول العامل في مقدار رأس المال ، لان الاصل عدم دفع الزيادة ، وكذا لو تلف المال وادعى العامل اخذه بالقرض وادعى المالك أخذه بالقراض ، فالقول قوله ، لان الاصل عدم الضمان والقرض يثبت الضمان ، والقراض لا يثبت ذلك(١٦٤) .

---

(١٦٢) المغني والشرح الكبير ١/١٩٣ ، والمهذب للشيرازي ١/٨ ، و ١٨٢ ، والاشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٧ ، وقواعد الفقه لابن رجب ص ٣٦٩ ، وقواعد ابن جزى ص ٣٨ .

(١٦٣) أصول الفقه لزكريا البري ١/١٨٧ هامش .

(١٦٤) الاشباه والنظـــائر للسيوطي ص ٦٤ ، ولابن نجيـــم ص ٦٢ ـ ٦٣ .

ب ـ لو اثبت رجل على آخر دينا باقراره ، أو بينة ، فأدعى المدين اداءه أو ابراءه منه فالقول قول الغريم ، لأنه ثبت الحق عليه ولم يثبت خلافه فالاصل بقاؤه على ما كان الاصل عدم الابراء[١٦٥] .

(القاعدة الرابعة) تقديم الاصل على الظاهر عند تعارضهما[١٦٦] .

نقل السيوطي عن الامام النووي انه قال نقلا عن جماعة من الخراسانيين ان كل مسألة تعارض فيها الاصل والظاهر فللشافعي فيها قولان ، ثم قال : وهذا الاطلاق ليس على ظاهره ، وذكر مسائل خرجت على هذا الضابط منها ، شهادة عدلين ، فاذا ادعى على رجل دينا فاثبته بشهادة شاهدين عدلين ، فالاصل عدم وجود الدين ويحصل الظن بقولهما فهنا لا يعمل بهذه القاعدة ، بل يقدم الظاهر على الاصل . فيحكم القاضي بشهادة الشاهدين بالاتفاق[١٦٩] .

أقول : والذي أرى انه من باب ترجيح الظاهر على الاصل ، لان الاصل دليل واحد ، ويعارضه شهادة شاهد واحد ، ولا يعمل بقوله في جل الامور ، بل حينما تعضد بشهادة رجل عدل آخر فيرجح به عليه كما تقدم ذلك في الادلة ، وقد نقل السيوطي عن ابن الصلاح انه عند تعارض الاصل والظاهر وجب النظر في امر الترجيح ، فاذا وجد الترجيح في احدهما يعمل به بلا خلاف سواء كان الراجح الاصل أو الظاهر ، وان لم

---

(١٦٥) المصدر السابق .

(١٦٦) المصدر السابق ، والقواعد الفقهية لابن رجب الحنبلي ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠ . والتعارض والترجيح بين الادلة الشرعية ص ٥٦٩ الطبعة الاولى رونيو ، والقواعد والضوابط للامام النووي مخطوط والذخيرة ١/١٥٠ والمجموع للنووي ١/٥٣ وما بعدها وقواعد الاحكام لعز ابن عبدالسلام ١/٥٥ ـ ٥٧ والابهاج لابن السبكي ٣/١١٣ .

(١٦٩) الاشباه والنظائر ص ٧٠ ـ ٧١ ، والقواعد في الفقه الاسلامي ص ٣٦٨ .

يوجد ترجيح في احدهما ففي ذلك قولان[170] .

أقول : وهذا الكلام في غاية الدقة والصواب وبه يجمع بين ما نقله النووي عن الخراسانيين وبين ماذكره السيوطي من استثناء مسائل عن القاعدة ، وبين ما ذكره ابن السبكي من ان في هذه المسألة غالبا قولان ، وبين ما نقله عن ابن القاص[171] من انه لا يستثنى من هذه القاعدة الا احد عشر مسألة ففيها يترك اليقين بالشك[172] فحصل هنا ان مسألة تعارض الاصل والظاهر على أربعة أنواع :-

(النوع الاول) ما يرجح فيها الاصل على الظاهر جزما وعلى هذا يبني فروع ، منها :-

أ - جميع ما تقرر سابقا مما يعمل فيه بالاصل ، ومنها : ما اذا شك في طلوع الفجر فالاصل بقاء الليل .

ومنها من تيقن بالطهور وشك في الحدث والعكس وغير ذلك .

(النوع الثاني) ما ترك العمل فيه بالاصل ويرجح الظاهر عليه ، وعليه يبني كثير من الفروع الفقهية منها :

أ - شهادة عدلين بشغل ذمته بدين فلان ، واخبار الواحد العدل بأن كلبا ولغ في هذا الاناء ، وبدخول وقت الصلاة ، وطلوع الفجر في رمضان ، وبغروب الشمس فيه أيضا .

ب - قبول قول الامناء في تلف المال ، أو ثمن أو نحو ذلك .

---

(170) الاشباه والنظائر للسيوطي ص 71 .

(171) ابن القاص ، هو : أحمد بن أبي أحمد الطبري توفي سنة 335هـ له مؤلفات كثيرة نفيسة منها (أدب القاضي) راجع (طبقات أبي بكر المصنف ص 60 - 66 ، وهامشها) .

(172) شرح الابهاج ج 3/113 ، والقواعد في الفقه الاسلامي ص 369 ، والاشباه والنظائر للاسيوطي ص 71 .

ج ـ الحكم بنجاسة الماء الخارج من الحمام لاطراد العـــادة بالبول فيه ، وكالحكم بنجاســـة الاواني الفخارية التي تستعمل فيهـــا السرجين والازبال ، قال السيوطي :

وضابط هذا : ان يستند الظاهر الى سبب منصوب شرعا كالشـهادة والرواية ، وثبوت اليد في الدعوى ونحو ذلك(١٧٣) .

(النوع الثالث) ما يعمل فيه الظاهـــر ولا يراعى فيه الاصل أبدا وضابطه أن يكون السبب قويا ومنضبطا ، ومن المسائل التي تبنى عليـــه ما يلي :ـ

أ ـ الشك بعد الفراغ من الصلاة أو غيرها من العبادات ، فلا يلتفت اليه فانه وان كان الاصل عدم فعل المكلف ذلك وعدم براءة الذمة يحكم بالظاهر ، وهو ان الظاهر وقوع العبادات على وجه الكمال .

ب ـ من قرأ الفاتحة ، وشك في عدم قراءة حرف أو كلمة بعد الفراغ منها لا يعقد على هذا الشك ، لان الظاهر من القراءة الصحة والاتمام .

ج ـ لو صلى ثم رأى نجاسة وشك انه أكانت به قبل الصلاة أو بعدها وكان الامران ممكنين فانه يحكم بصحة الصلاة ، فانه وان كان الاصل عدم براءة الذمة حتى يتيقن من صحة الصلاة ، يحكم بانعقادها وصحتها لان الظاهر صحة أعمال المكلف وجريانها على الكمال(١٧٤) .

(النوع الرابع) ما تعارض فيه الاصل والظاهر واختلف العلماء في ترجيح احدهما على الآخر ، وضابطه ان يكون الظاهر سببا ضعيفا وعلى هذا مسائل :ـ

---

(١٧٣) المصدر السابق الاول ، والثاني ص ٧٢ ، والمصدر الثالث .

(١٧٤) القواعد في الفقه الاسلامي ص ٣٦٩ ، و ص ٣٤٩ والاشباه والنظائر للسيوطي ص ٧٤ .

أ ـ ثياب وأواني مدمن الخمر ، وكل من يتداول مهنة يحتاج الى استعمال النجاسات ، كالقصاب ونحوه ، فالاصل فيها الطهارة ، والظاهر النجاسة فيحكم على الاصح بالطهارة ومنها ثياب الصبيان ومن لا يحترز عن النجاسة وطين الشارع والمقابر المنبوشة غير المتيقن نجاسته ، وفي جميع ذلك قولان الاصح الطهارة بدليل استصحاب أصل الطهارة .

ب ـ لو امتشط المحرم فأنفصلت من لحيته شعرات فالاصح انه لا فدية عليه لانه لم يتحقق النتف والاصل براءة الذمة والظاهر الوجوب لان المشط سبب ظاهر فيضاف اليه .

ج ـ رأت امرأة دماً في وقت الحمل فالاصل انه دم حيض ، اذ هو متردد بين كونه دم حيض أو دم علة فالاصل السلامة ، والقول الثاني ليس بدم حيض ، لان الغالب عدم الحيض في الحمل[١٧٥] .

د ـ رجل اختلط في ماله الحلال والحرام ، والحرام أكثر فاختلف في حل تناوله وعدمه الى وجهين : الاصل في المنافع الاباحة والاصل في ماله الحل فمقتضاه جواز تناوله ، وغلبة الحرام يغلب ظن الحرمة فالظاهر انه حلال لكن نقل ابن لجب في قواعده[١٧٦] عن الامام أحمد (رضي الله عنه) أنه قال اذا كان أكثر ماله النهب أو الربا ، أو نحو ذلك ، فكان ينبغي له أن يتنزه عنه ويحترز منه الا أن يكون شيئا يسيرا ، أو شيئا لا يعرف ، ثم قال وقريب منه ماء اختلط بنجس وكان الطاهر أكثر ففي جواز استعماله وجهان لكن اعتضد ظاهر الطهارة بأن الاصل في الماء الطهارة[١٧٧] .

---

(١٧٥) الاشباه والنظائر للسيوطي ص ٧١ ـ ٧٢ وقواعد ابن رجب ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣ .

(١٧٦) عبدالرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الدمشقي الحنبلي ، ولد سنة ٧٢٩هـ وتوفي سنة ٧٩٥هـ له كتب منها (لطايف المعارف) راجع ، الاعلام ٦٧/٤ ، والفوائد البهية ص ٨٦) .

(١٧٧) القواعد لابن رجب ص ٣٧٥ .

(القاعدة الخامسة) الاصل في الاشياء المنتفع بها الاباحة ، وفي المضار التحريم •

وهذه أيضـــا قاعـدة عظيمة جليلة يتفق مع العقل السليم والمنطق الصحيح ، وتتناسب مع مرونة الشريعة الاسلامية الصالحة لكـل زمـان ومكان •

وقد تقدمت الاشارة الى مثل ذلك سابقا : وقد اختلف العلماء في هذه القاعدة فالذي ذهب الجمهور من الشافعية والظاهرية وغيرهم الاخذ بهـا والاستدلال بمقتضاها •

وذهب جماعة من الفقهاء ومنهم جمهور الحنفية الى خلاف ذلك وهو ان الاصل في الاشياء الحذر ، كما ذهب فريق آخر الى التوقف في هذا والذين أخذوا به جعلوها قاعدة أساسية في كل مسألة لم يرد تصـــرف الشارع بخصوصها ولا يمكن قياسها على ما يشابهها فحكموا فيها بالحل ان كان فيها منفعة ، وبالتحريم ان كان فيها مضرة ، واستندوا في ذلك الى عدة آيات وأحاديث وليس هنا محل تفصيلها ولكن الذي تجدر الاشارة اليه هو ان هذه القاعدة كما قال الشيخ جلال السيوطي أصبحت حلالا لمشاكل كثيرة تتوجه على المجتهد والمفتي والباحث فحينما اشكل عليهم حل مسألة وبحثوا ولم يتوصلوا الى نتيجة ، ورأوا ان فيها منفعة لمن يتعلق به الامر أو بالمجتمع فيمكن ان يحكم فيها بالحل ، وان كان فيه ضرر فيمكن ان يحكم فيـــه بالتحريم • وبهذا نختتم بحثنا هذا خوفا من ادراك الوقت نرجو الله تعالى ان يوفقنا لما فيـه الخير والسداد ، وان يجعل بحثنا هذا مفيدا يفيد الامـة الاسلامية وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وآخـــر دعواه ان الحمد لله رب العالمين •

اهــم المصــادر

الاول ـ كتب أصول الفقه :

١ ـ احكام الاحكام لسيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٥٨٣هـ مطبعة دار الاتحاد العربي بمصر •

٢ ـ ارشاد الفحول لمحمد بن علي الشوكاني المتوفي سنة ١٢٥٥هـ ط• مصطفى البابي الحلبي وأولاده •

٣ ـ أصول الفقه للسرخسي المتوفى سنة ٤٨٣هـ ط• العامرة •

٤ ـ أصول الفقه لخضرى بك ط• السعادة بمصر سنة ١٣٨٥هـ •

٥ ـ أصول الفقه للاستاذ بدران أبو العينين ط• دار المعارف المصرية سنة ١٩٦٩ •

٦ ـ أصول الفقه الاسلامي ج ١ لزكريا البري ط• دار النهضة العربية بالقاهرة •

٧ ـ تنقيح الفصول وشرحه لاحمد بن ادريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ ط• الكليات الازهرية سنة ١٣٩٩هـ •

٨ ـ التعارض والترجيح بين الادلة الشرعية ج ١ لعبداللطيف البرزنجي مطبعة العاني سنة ١٣٧٧هـ •

٩ ـ التلويح لسعدالدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٣هـ شرح التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧هـ ط• دار الكتب المصرية ومطبعة الخيرية مع جملة حواشي •

١٠ـ جمع الجوامع لعبدالوهاب بن علي بن السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ ، مع شرح جلال الدين المحلى المتوفى سنة ٧١٩هـ مع حاشيتى البناني والشربيني •

١١- روضة الناظر وجنة المناظر لعبدالله بن أحمد المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ ط• السلفية •

١٢- شرح الابهاج لابن السبكي وأبيه علي بن عبدالوهاب السبكي المتوفى سنة ٧٥٦هـ على متن منهاج الوصول للقاضي عمر بن مسعود البيضاوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ ط• التوفيق الادبية بمصر •

١٣- شرح (منهاج العقول) لمحمد حسن البدخشي على منهاج البيضاوي مع شرح الاسنوي المتقدم ط• محمد علي صبيح وأولاده بمصر •

١٤- شرح الغيث الهامع على جمع الجوامع لاحمد بن عبدالرحيم العراقي المشهور بأبي زرعة المتوفى سنة ٨٢٦هـ نسخة مصورة •

١٥- شرح فتح الغفار لزين الدين بن ابراهيم بن نجيم المتوفى سنة ٩٧٠هـ على أصول المنار للشيخ عبدالله بن أحمد النسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ ط• مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر •

١٦- شرح المنار لعبداللطيف بن عبدالعزيز (ابن الملك) المتوفى سنة ٨٠١هـ ط• دار سعادت •

١٧- شرح كشف الاسرار لعبدالعزيز بن أحمد البخاري المتوفى سنة ٧٣٠هـ على أصول البزدوي لعلي بن محمد البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢هـ ط• اوفست على الطبعة التركية القديمة •

١٨- شرح الكوكب المنير على مختصر التحرير لمحمد بن أحمد الفتوحي المتوفى سنة ٩٧٩هـ ط• السنة المحمدية بتحقيق محمد حامد الفقي •

١٩- شرح مختصر المنتهى لعضدالدين الايجي المتوفى سنة ٧٥٦ على مختصر المنتهى لعمرو بن عثمان (ابن الحاجب) الشهروزي المتوفى سنة ٦٤٦هـ مع حاشية التفتازاني ط• العامرة باستنبول •

٢٠- شرح غاية الوصول على لب الاصول لزكريا الانصاري المتوفى سنة

٩٢٦هـ. ط• عيسى البابي الحلبي وشركاؤه •

٢١ـ القوانين المحكمة للقمي المتوفى سنة ١٢٣١هـ مع مجموعة حواشي ط• دار الطباعة العمدة بتبريز •

٢٢ـ اللمع لابراهيم بن علي ابي اسحاق الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ •

٢٣ـ المستصفى لمحمد بن محمد الغزالي المتوفى ٥٠٥هـ ط• أوفست •

٢٤ـ مصادر التشريع فيما لا نص فيه لعبدالوهاب خلاف ط• دار العلم الكويت •

٢٥ـ المسودة لجماعة من آل تيمية بتحقيق محمد محيالدين عبدالحميد ط• المدني بالقاهرة •

٢٦ـ الوصول الى علم الاصول لمحمد مهدي الشيرازي على كفاية الاصول للكاظمي ط• الآداب في النجف •

الثاني ـ التفاسير :

١ ـ التفسير الجامع لاحكام القرآن لمحمد بن أحمد القرطبي المتوفى سنة ٦٧١هـ ط• دار الكاتب العربي بالقاهرة •

٢ ـ تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ط• دار العهد الجديد •

٣ ـ معجم المفهرس لالفاظ القرآن من صنع محمد فؤاد عبدالباقي ط• الشعب •

الثالث ـ كتب الاحاديث :

١ ـ شرح ارشاد الساري على البخاري لاحمد بن محمد القسطلاني المتوفى سنة ٩٢٣هـ ط• اوفست •

٢ ـ شرح النووي على صحيح مسلم هامش ارشاد الساري •

٣ ـ سنن الترمذي لمحمد بن عيسى الترمذي المتوفى ٢٧٩هـ ط• مصطفى البابي الحلبي وأولاده بالقاهرة •

٤ ـ سنن أبي داود للحافظ سليمان بن الاشعث السجستاني المتوفى ٢٧٥هـ ط• مصطفى البابي الحلبي •

٥ ـ سنن ابن ماجة لمحمد بن يزيد القزويني المتوفى ٢٧٥هـ ط• مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر •

٦ ـ فيض القدير لعبدالرؤف المناوي المتوفى ١٠٣١هـ بشرح الجامع الصغير لعبدالرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ ط• مصطفى البابي الحلبي بمصر •

٧ ـ نيل الأوطار للشوكاني على منتقى الاخبار لعبدالسلام بن عبدالله المتوفى سنة ٦٥٢هـ •

٨ ـ سنن الدارمي لعبدالله بن عبدالرحمن المتوفى سنة ٢٥٥هـ بتحقيق وتخريج عبدالله هاشم اليماني ط• دار المحاسن للطباعة •

الرابع ـ كتب الفقه :

١ ـ فتح القدير لابن الهمام محمد بن عبدالوهاب المتوفى سنة ٨٦٠هـ بشرح الهداية لابي بكر المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣ ط• اوفست •

٢ ـ المهذب لابي اسحاق الشيرازي ط• عيسى البابي الحلبي وشركاؤه في مصر •

٣ ـ المغني لابن قدامة المقدسي على مختصر الخرقي عمر بن الحسن المتوفى ٦٢٠هـ ط• أوفست •

٤ ـ تحفة المحتاج لاحمد بن حجر الهيثمي المتوفى سنة ٩٧٤هـ على

منهاج الطالبين للنووي مع حاشيتي الشرواني والعبادي ط• اوفست دار صادر بلبنان •

٥ ـ الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي ط• عيسى البابي الحلبي وشركاؤه بمصر •

٦ ـ الاشباه والنظائر في الفقه الحنفي لزين العابدين بن ابراهيم بن نجيم ط• مؤسسة الحلبي وشركاؤه بالقاهرة •

٧ ـ القواعد في الفقه الحنبلي لعبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي المتوفى سنة **٧٩٥**هـ ط• مكتبة الكليات الازهرية بالقاهرة •

الخامس ـ كتب متفرقة :

١ ـ قاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروزابادي المتوفى سنة **٨١٧**هـ طبعة حجرية قديمة •

٢ ـ الصحاح لاسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى سنة **٣٩٣**هـ ط• دار الكتاب العربي بمصر •

٣ ـ قاموس الاعلام لخيرالدين الزركلي •

٤ ـ طبقات الشافعية لابي بكر بن هدايةالله الجوري المتوفى سنة ١٠١٤هـ ط• دار الآفاق الجديدة في بيروت •

٥ ـ الفوائد البهية بتراجم الحنفية لمحمد بن عبدالحي اللكنوي ط• دار المعرفة في بيروت •

٦ ـ الفتح المبين في طبقات الاصوليين لعبدالله مصطفى المراغي طبع في بيروت ١٣٧٤هـ •

الفارسيّ ومذهبه اللغويّ في الشيرازيات

الدكتور علي جابر المنصوري
المدرس في كلية الامام الاعظم

١ ـ نبذة عن حياته :

الفارسي هــو الحسن بن أحمــد بن عبدالغفار بن سليمان بن أبان أبو علي النحوي •

ولد في الغالب عام (٢٨٨هـ/٨٤٣م) من أب فارسي وأم سدوسية من سدوس بني شيبان من ربيعة الفرس في مدينة (فسا) من بلاد فارس ، ونشأ فيها ، ونسب اليها وعرف بها •

مكث في موطنه الأصلي تسعة عشر عاما ، ثم انتقل الى بغــداد عام (٣٠٧هـ) لطلب العلم •

وفي العراق تتضح حياته وتتوجه اليه الانظار ، ويطوف أرجاء البلاد يكتب ويؤلف ويحاضر فكانت له مؤلفات قرنت بأسماء قسم من المدن التي حل فيها كالبصريات التي الفها في البصرة ، والهيتيات التي الفها في (هيت) •

وانتقل شيخنا الى الموصل وفيهــا التقى بتلميذه ابن جني حيث بقي زمنا ثم توجه الى حلب ، والتحق ببلاط الامير سيف‌الدولة الحمداني فاكرم وفادته • وطاف في بلاد الشام ، فمضى الى طرابلس ، وزار المعرة واتصل برجالها ، وأهل العلم فيها ، وأقام بحلب فظفرت منه بالمسائل الحلبية • ولكن المقام لم يطب للفارسي هناك ، فغادر غير مغاضب بلاط سيف‌الدولة

على أثر منافسة[1] بينه وبين ابن خالويه .

ولقد رجع الفارسي بعد ذلك الصراع الذي دار بينه وبين ابن خالويه الى بغداد ثانية سنة (٣٤٦هـ) ، واستمر مستوطنها حتى سنة (٣٤٨هـ) ، ثم غادرها الى بلاد فارس ، وصحب عضدالدولة البويهي ، وصنف له كتابي الايضاح والتكملة ، وعلمه النحو حتى قال : « أنا غلام أبي علي في النحو »[2] .

ويلقى أبو علي حظوة في بلاد فارس غير أن بغداد تجذبه اليها بما فيها من مغريات علمية ومنافسات بين علمائها وأدبائها فيعود اليها سنة (٣٦٨هـ) ويتخذها موطنا له حتى وفاته سنة (٣٧٧هـ) .

٢ ـ مذهبه في الفقه :

للفارسي مذهب متكامل في دراساته اللغوية يتمثل في الصلة بين الاصوات وبين القضايا اللغوية والنحوية والصرفية ، والصلة بين العروض واللغة ، والوجوه التي يقلب فيها القضية الواحدة بحيث يحملها الامكانات التي يمكن أن تصير اليها .

ونحن هنا نود أن نبين أهم الجوانب الثلاثة وهو :

(الصلة بين الاصوات وبين القضايا اللغوية والنحوية والصرفية) .
ونقصد هنا بالاصوات ، الالفاظ التي استعملها الفارسي لتدل على مشكلة من مشكلات اللغة ، وما يطرأ لها مثل (غاق) الذي هو صوت لطير ، و (الشيب) الذي هو حكاية مشافر الابل ، و (الماء) الذي هو صوت للشاة الى غير ذلك .

وكذلك ما يطرأ على الكلمة الواحدة ، وما يعرض لها في أولها ، ووسطها ، وآخرها . واتصالها بغيرها .

---

(١) انظر الحلبيات ٣٣ب .

(٢) النجوم الزاهرة ٤/١٥ .

ونحن هنا لا نريد أن نطرق موضوع الاعلال (الذي يحصل لحروف العلة) ، أو الابدال (الذي يحصل لغير حروف العلة) من الناحية الصرفية ، انما نريد أن نشير الى التغيير الصوتي الذي يحصل للكلمات من بناء ، وسكون ، وامالة ، وادغام الى غير ذلك مما يتعلق بموسيقى الحروف والالفاظ والعبارات •

وفيما يأتي بيان ذلك :

١ ـ أصوات الالفاظ :

يعرض لنا الفارسي جانبا جديدا من الجوانب التي أهملها الكثيرون من اللغويين ، وهو امكان استعمال هذه الالفاظ الصوتية أسماء في الوقت الذي كان يعتقد فيه الكثير منهم أنها قوالب جامدة متخلفة عن ركب تطور الكلمات العربية ، ووجد لها نظائر مستعملة في اللغة كأسماء ، كما أنه أشار الى امكان اعراب هذه الكلمات كأسماء متمكنة • وقد تدخل عليها أداة التعريف (الالف واللام) • وقد بين لنا الكثير منها أثناء حديثه عن بناء بعض الكلمات اذا انتظمت مع غيرها فقال :

« ••• ان الاصوات في هذا النحو الاكثر فيه الاعراب ••• ولو جعلت شيئا منه فاعلا أو مفعولا ، لاعربت فكذلك هذه الاصوات تكون في ذلك كحروف الهجاء ، وأسماء الاعداد ، وقد أعربوا أسماء هذا النحو من الاصوات حيث أوقعت موقع المعربة كقول الراعي :

فلما دعت شيبا بجنبي عنيزة
مشافرها في ماء مزن وباقل

وكذلك قول ذي الرمة :

تنادين باسم الشيب في متهدم
جوانبه من بصرة وسلام

وكذلك قوله :

. . . .

داع يناديه باسم الماء مبغـوم

وكذلك قول راجز صاحب شاء :

يدعونني بالمـاء مـاء أسـودا

وقال بعض الرجاز :

تدعـو الاشاخيب هشاما تهشمه »[3]

٢ ـ ما تتعرض له اللفظة الواحدة من التغير الصوتي وهـذا يتخذ أنماطا متعددة .

أ ـ ما يطرأ على أولها . وما يقتضيه النطق بها اذ ان الكلمة العربية لا يمكن أن تنطق ساكنة من أجل ذلك سلكوا ما يأتي للوصول الى النطق بها مراعاة لموسيقاها ، وتخلصا من الثقل الذي يصادفها .

١ ـ اجتلاب همزة وصل قبل الساكن وقد أشـار الفارسي الى ذلك مستعينا بقول الخليل « قال : ... لو لفظت بالدال من قـد ، والباء من اضرب ؛ لقلت آب ، آد فاجتلبت همزة الوصل كما اجتلبوها في اذهب ، واقتل واضرب .. »[4] .

٢ ـ حذف حرف المد لما يصير اليه من الاسكان في حال صياغة مصدر من فعل المثال واستعان بذلك فيما « ... قال أبو عثمان : لو لم تحذف الواو من (عدة) ؛ للزم أن تسكنها للأعلال ، ولو اسكنتها ؛ للزمك أن تجتلب لها همزة وصل ، ولم نجـد في كلامهم حرفا يقلب الابتـداء

---

(٣) الشيرازيات ٣٨/١٥١ب .

(٤) الشيرازيات ٤٠/١٥٦ب ، والكتاب ٢/٦٢ ، وسر الصناعة ١/٧ .

به ... »[5] .

واذا حللنا قول أبي عثمان ـ في حال اجتلاب همزة الوصل وابقاء الواو في مكانها ـ وجدنا الواو ساكنة تلتقي مع حرف ساكن بعدها ، وهذا مما لم نره في الالفاظ العربية . ولذلك فهم لم يخففوا الهمزة « مبتدأة لان تخفيفها تقريب من الساكن ، فاذا رفضوا ما هو تقريب من الساكن في الابتداء ، فان يرفضوا الساكن نفسه أجدر .. »[6] .

وهذه الظاهرة تتعلق بموسيقى الكلمة الى حد بعيد من حيث عذوبة انسجامها وجريها على السنة الناطقين بها .

ب ـ ما يطرأ للفظة في داخل بنيتها وذلك فيما يأتي :

١ ـ الاسكان في حرفين متجاورين ، والهمز ، والقلب من اجل النطق المنسجم مع النغم اللغوي .

قلنا : ان الساكن في أول الكلمة ، اسقطته العربية من حسابها ، وهي كذلك ترفضه الفاظها بين حروفها (اذا كان في حرفين متجاورين) ومن أجل ذلك يعلل قراءة عمرو بن عبيد ـ على شذوذها وندرتها ـ فيقول : « ... قال محمد بن يزيد : حدثني أبو عثمان المازني عن أبي زيد قال : سمعت عمرو بن عبيد يقرأ (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جأن) فهمز لانه حرك الالف لالتقاء الساكنين فصارت همزة ، قال أبو زيد : فظننته لحن حتى سمعت العرب تقول : دأبة وشأبة ... »[7] .

٢ ـ ومما يؤثر على صوت الكلمة وتقليب حروفها (المعتلة وغيرها) :

أ ـ القرب والبعد من الطرف (بالنسبة للمعتلة) :

---

(٥) الشيرازيات ٤٠/١٥٦ب ، والمنصف ١/١٨٤ ـ ١٨٥ .

(٦) الشيرازيات ٣٨/١٥٦ب .

(٧) الشيرازيات ٤٠/١٥٤ب ، والمنصف ١/٢٨١ وسر الصناعة ١/٨٣ .

ومعنى ذلك أن هذه الحروف كلما كان موضعها قريبا من البداية ؛ صحت ، واذا كانت في أواخر الكلمات أو اذا كانت من الحروف التي في النهاية ، أو ما قبلها ؛ طرأ عليها التغيير من ذلك قوله عن (أوتاه) « ••• ان اللام واو وان حرف العلة صح لمجيء الكلمة على التأنيث ••• ولولا البناء على التأنيث ؛ لانقلبت اللام اما ياء ، واما الفا الا أن الكلمة لما كانت مبنية على التأنيث فلم تقع اللام طرفا ، صحت وادغم فيها ما قبلها ••• »[8] •

ولنفس السبب علل الفارسي قلب الهمزة في (أول) وعدم قلبها في (طواويس) قال : « ••• الواو التي هي عين في (اول) لما وقعت على الصورة التي ذكرت استمر فيهـا القلب وابدال الهمز ، ولو بعـدت من الطرف ؛ لصحت ولم تقلب كما قالوا : طواويس ••• فلم يعلوا لما بعدت من الطرف ••• »[9] •

ان هذه الظاهرة المتدرجة من عدم القلب في الاول الى القلب ـ أحيانا ـ في الوسط الى القلب في الآخر بشكل عـام ، تسـاير الاصوات الموسيقية لانماط التعبير وقد فسرها الفارسي في أقسام الاخبار قائلا « ••• وسبيل الاول أن يكون على اللسان أخف من الثاني من قبل أن اللسان على الاول انشط ، وعلى النطق به أقدر والثاني يتعرض لانتهاء اللسان اليه عند التعب والكلال •• »[10] •

ب ـ الابدال كراهة التضعيف :

وهذه الظاهرة واضـحة في مسائل الشيخ تشغل الكثير من تعليـلاته وعليها فسر الابدال في كلمة (العنوان) وحمل فيها أحد الاحتمالين على هذا الذي رآه من الثقل في النطق الصوتي من تجانس حرفين متجاورين

---

(٨) الشيرازيات ٣٤/١٤١ب ، والحلبيات ٨٠أ و ٨٢ب •

(٩) الشيرازيات ١/٣أ ، والكتاب ٢/٣١٨ ، والمنصف ١/٣١٥ •

(١٠) أقسام الاخبار ٦أ •

قائلا : « ... واما عينه فيحتمل ضربين أحدهما أن يكون فعلته من عن الا أن اللام ابدلت ياء لكراهة التضعيف ... »[11] .

ح ـ **كراهة اجتماع المثل والمقارب من الحروف :**

قال في أثناء حديثه عن (تيهورة) لما حصل فيها من القلب المكاني « ... فان تيهـورة عندي (يفعولة) في الاصل ، والذي عليـه الآن (عيفولة) الا أن العين لما وقعت موضع الفاء ، وقلبت اليها كراهة لوقوعها مضمومة بين مثل ومقارب وما كان يلزم من القلب والادغام وامتناع الحذف المطرد في العين ... »[12] .

ومعنى ذلك أن (الواو) من (هور) وهي عين الفعل لمـا جاورت (واوا) مثلها وسبقت بالهاء صارت (هوور) فثقلت على النطق فنقلوها الى موضع الفاء فصارت (وهور) ثم قلبت الفاء الى تاء فصارت (تهور) وبعد ذلك ضمت لها (ياء) لصيغة الميزان فصارت (تيهور) ثم انثت بعـلامة التأنيث .

ومن هنا يدرك الدارس هذا النقل ، وتلك الانقلابات في الحروف من أجل ان تسهل اللفظة على النطق وتنسجم لنغمات حروفها الموسيقية بحيث تتآلف اذا تباعدت مخارجها .

٣ ـ ما يطـرأ للكلمة في آخرها من تغير صوتي في الوقف وعلاقته بتعليلات الفارسي اللغوية والنحوية والصرفية .

وقد تلحق الكلمة عند الوقف عليها ظواهر متعددة لخصها الفارسي بقوله : « والحرف الموقوف عليه يلحقه ضروب لا يلحق في الادراج كنحو ابدالهم من تاء التأنيث الهاء ، ونحو ابدال قوم من الالف الياء والواو نحو

---

(١١) الشيرازيات ١٠/٣٦ب .
(١٢) الشيرازيات ٤١/١٥٧أ .
(١٣) الشيرازيات ١٥٥ب .

افعي وافعو ، ونحو ابدالهم الالف من التنوين وتشديد (فرج) وحذفهم الياءات والواوات في نحو (والليل اذا يسر) ••• »[١٣] •

والذي يعنينا من هذا القلب الظواهر التي تنتج عنه ، والنغم الذي يتطلبه الوقف ، وقد استغل الفارسي قسما من هذه الظواهر ، وفسر بعضها ببعض فتارة يرد الاعراب – في نظر قوم – بالصوت ، وتارة أخرى يفسر الاعراب بالصوت ، وتارة ثالثة يقف عند حدود نهاية الصوت من أجل الصوت لا غير • وسنفسر قسما من ضروب الوقف (على الالف ، والياء ، والحرف الصحيح) •

أ – الوقف على الالف :

فقد رد الفارسي بظاهرة القلب عند الوقف على من كان يرى انقلاب الالف في (كلا) دلالة على أنها للتثنية ورأى أنها ظاهرة صوتية بدليل أنها تصير اليها بعض الالفات في غيرها من الكلمات كما في (افعى) و (افعو) و (حبلى) ومن ذلك « ••• كسرت رحى ••• وهذه رحى وبرحي ••• »[١٤] •

وقد يعلل الفارسي أحيانا الظاهرة الاعرابية بالصوتية كقلب الالف الى الهمزة فيستعين بما رواه محمد بن يزيد في قوله : « ••• سألت أبا عثمان عن قول سيبويه من العرب من يقول : رأيت رجلأ فهمز الالف • ما دعاهم الى ذلك ؟ • فقال : من قبل أن الالف تهوي في الفم فآخرها عند أول الهمزة ، فلما كانت تنقطع عند الهمزة ؛ جيىء بالهمزة مكانها ••• »[١٥] •

ب – الوقف على الياء :

اختلف في الوقف على ما في آخره ياء فتارة يحذفون صوت المد وهو

---

(١٤) الشيرازيات ٢٩/١١٢ب • الاصل في هذه الكلمات الياء وهذه مرحلة متقدمة من التطور •

(١٥) الشيرازيات ٤٠/١٥٦أ والكتاب ٢/٢٨٥ •

الياء الذي ينتهي بالسكون ، وتارة ثانية يقطعون هذا الصوت ويقفون على ما قبله ، اما بكسرة قليلة المد ، واما بسكون مقطوع عن الحركة ، وتارة ثالثة يردون الياء الى الاصل ، ويقفون عليها بالسكون . قال أبو علي : « ... اما القاضي والغازي ... فليس يخلو من أن يكون فيه الالف واللام ، وان لا يكونا فيه فاذا لم يكونا فيه ؟ لحق الاسم التنوين ، وحذفت الياء لالتقائها ساكنة مع التنوين الساكن ... فاذا وقف ؟ قال : هذا قاض ، ومررت بقاض ... وحكى سيبويه ... ان ناسا من العرب يقولون : هذا قاضي ، اذا وقفوا ، فردوا في الوقف الياء ... »[١٦] .

حـ ـ الوقف على الحرف الصحيح :

وله أوضاع منها قلب التاء هاء ، ومنها تشديد الحرف ، ومنها التسكين وكل هذه الظواهر تربط ـ في الاعم الاغلب ـ بين الناحيتين الصوتية والاعرابية وذلك مراعاة لموسيقى اللغة وجمالها .

٤ ـ ما يطرأ للكلمات في حال الوصل اذا ضمت احداها الى الاخرى ويمكن أن نمثل له بناحيتين :

أولا : الادغام[١٧] ـ بعد قلب الهمزة ـ لجعل الكلمتين تركيبا واحدا في النطق في حال الوصل وهذا قليل في العربية وهو يعني معاملة المنفصل كمعاملة المتصل ، قال الفارسي : « الا ترى أن سوة قليل وكذلك أبو يوب ، وهذا الابدال في قولهم : أبو يوب كقولهم : أونت اذا أرادوا : أو أنت .. ؟ »[١٨] .

وهذا يعني ان الهمزة قلبت واوا ، ثم ادغمت مع الواو التي قبلها وهذا

---

(١٦) الشيرازيات ٦/١٢٨أ ، والكتاب ٢/٢٨٨ .

(١٧) البغداديات ١٤ب ـ ١٦أ (مسألة في الادغام) .

(١٨) الشيرازيات ١/٢ب ، والكتاب ١/٢٠٠ و ٢/١٦٦ ، والحلبيات ٨٢ب .

المجال على قلته يعطينا تفسيرا صوتيا لهذه اللغة ، ذلك أن الهمز ثقيل ، ولكنهم لم يستطيعوا التخلص منه في بداية الكلمات لما تصير اليه أوائلها من السكون ، وقد حاولوا الخلاص منه في ثناياها ، وتخلصوا منه في أواخرها ـ في الادراج ـ بالقلب الى الواو كما في (مقرو) . هذا في كلمة واحدة فكيف اذا كان بين كلمتين قد ركبتا فطال التركيب بهما ؟ .

من الواضح أنهم حاولوا التخلص منه بالتخفيف وافضل شيء لتخفيف الهمز قلبه واوا ثم ادغامه لتصير الكلمتان تركيبا واحدا بمنزلة كلمة واحدة .

ثانيا ـ بناء الاسم على ما الزائدة على الفتح :

قال الفارسي : « اعلم أن أبا عثمان يذهب في قوله تعالى : (انه لحق مثلما انكم تنطقون) ان (ما) ضمت الى (مثل) فبني معها على الفتح كما تبنى الكلمتان اللتان تجعلان شيئا واحدا على الفتح ... »[١٩] وهنا يطرأ على بالنا سؤال هو : لماذا اختير الفتح ؟ . الجواب : يبدو لي انه كان يرى ان الفتحة ـ على الرغم من كونها حركة اعرابية ـ هي الحركة الخفيفة المستحبة ، كما عبر عنها محمد بن المستنير قطرب (٢٠٦هـ) من القدماء والاستاذ العالم ابراهيم مصطفى من المحدثين (رحمهما الله) ولذلك اختيرت لتكون علامة بناء لمثل هذه التراكيب الطويلة ، ليخف بها النطق ويعود هذا للانسجام الموسيقي لطبيعة العربية .

ويستخلص مما تقدم أن الفارسي أولى اهتماما كبيرا لدراسة اللغة من الناحية الصوتية ، واستعان بظواهرها على تعليل الكثير من مشاكلها ، ومن أجل ذلك جاءت دراساته متكاملة لا يطرق ظاهرة الا وهو يحلل وجوهها المعنوية والموسيقية والاعرابية ، وقد تم له ما أراد .

---

(١٩) الشيرازيات ٣٨/١٤٩آ .

المراجـــــع

١ ـ ابن تغري بردي :

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ـ دار الكتب ـ ط ١ ـ مصر ١٣٥٢هـ .

٢ ـ ابن جنى :

ـــ سر صناعة الاعراب ـ تحقيق مصطفى السقا وآخرين ـ ط ١ ـ القاهرة ١٩٥٤م .

ـــ المنصف لشرح تصريف المازني ـ تحقيق ابراهيم مصطفى ، وعبدالله أمين ـ القاهرة .

٣ ـ سيبويه :

الكتاب ـ ط ١ ـ بولاق ـ مصر ١٣١٦هـ .

٤ ـ أبو علي الفارسي :

أ ـ أقسام الاخبار ـ مخطوط ـ معهد المخطوطات ـ نحـو ١٦ ـ القاهرة .

ب ـ المسائل البغداديات ـ مخطوط ـ معهد المخطوطات ـ نحو١٢٥ .

حـ ـ المسائل الحلبيات ـ مخطوط ـ دار الكتب ٥ نحو ش ، ٦٦ .

د ـ المسائل الشيرازيات ـ مخطوط ـ مكتبة راغب ١٣٧٩ ـ تركيا .

هـ ـ المسائل الشيرازيات ـ رسالة دكتوراه ـ علي جابر المنصوري كلية الآداب (جامعة عين شمس) ـ ١٩٧٦م .

المقالة الأدبية في العصر الحديث

علي محسن عيسى مال‌الله
مدرس مساعد ـ كلية الامام اعظم

١ ـ المقالة الادبية عند الغربيين :

ـ نبذة مختصرة ـ

لقد اجمع مؤرخو الاداب الغربيون على ان المقالة الادبية الحديثة ، ابتدعها الكاتب الفرنسي « ميشيل دي مونتين سنة ١٥٣٣ ـ ١٥٩٢م » .

وهو يمثل في ثقافته ، وذوقه ، رجل النهضة الفرنسية أحسن تمثيل .

لقد درس هذا الرجل اللاتينية ، قبل ان يشدو في الافرنسية ، وعن طريق اللاتينية استطاع ان يقرأ روائع الادب الاغريقي ، ذلك الادب الذي أثر في ثقافته تأثيرا بالغا ، ثم انكب على دراسة الادب الافرنسي ، والم به الماما شاملا ، حتى نبغ في فنه الجديد[١] .

ويعلق أحد الكتاب فيقول :

« ان من النادر ان نتمكن من معـــرفة تاريخ مولد فن في الفنون الادبية . ولكن لا نشك ان فن المقالة قد ولد على يد « ميشيل مونتين »[٢] . الذي استطاع ان يؤلف كتاباسماه « محاولات أو تجارب » وجل موضوعات

---

(١) فن المقالة ص ٢٧ ط ٤ بيروت ١٩٦٦ للدكتور محمد يوسف نجـم .

(٢) محاضرات عن فن المقـالة الادبية ص ٥٧ ، القاهـرة ١٩٥٩ للدكتور محمد عوض محمد .

هذا الكتاب دراسة لتجاربه ، وآرائه ، وخواطر نفسه ، واسلوب معيشته ، ولم يكد كتاب « مونتين » يظهر في فرنسا حتى ظهرت له ترجمة انجليزية في لندن •

وقد تأثر بهذا الكتاب أعاظم الادباء ، والفلاسفة ، ولعل تأثيره في « فرنسيس باكون » كان واضحا كل الوضوح[٣] • هذا الكاتب الذي سأشير الى حياته بشيء من الاقتضاب •

ولد فرنسيس باكون ــ سنة ١٥٦١ ــ في لندن من بيت عريق في الرئاسة ، وقد تربى تربية دينية ، اثرت في حياته تأثيرا بالغا ، ثم تلقى دراسته في « كامبردج » فتعلم كثيرا من المعارف ، ثم اتيح له ان يسافر الى فرنسا ليطلع على الضروب الادبية هناك • وقد استفاد من ذلك استفادة تامة[٤] •

ولا أريد ان أطيل في حياة الرجل ، ولكن المهم انه تأثر بـ « مونتين » في فنه الجديد حتى نبغ فيه ، وعد رائد المقالة الادبية في بلاد الانجليز ، وان فن المقالة اليوم في اللغة الانجليزية فن كامل متقن •

والعقاد يعمل مقارنة بينه وبين مونتين فيقول :ــ

« فمونتين فياض مسترسل ، كثير الاغراض ، متعدد الملامح الشخصية قريب في اسلوبه الى أساليب المحدثين • ولكن باكون على دأبه في جميع حالاته كان أقرب الى الأحتجاز ، والتركيز ، ودسومة المادة الفكرية ، واجتناب الالوان الشخصية ، والملامح الخاصة التي تنم عليه وعلى الجانب الانساني فيه[٥] •

(٣) وفس المصدر ص ٥٩ •

(٤) فرنسيس باكون مجرب العلم والحياة ص ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٠ القاهرة ١٩٤٥ • لعباس محمود العقاد •

(٥) نفس المصدر ص ٨٢ •

وهذا الرأي يدعم بمقالات باكون ، وهي الحق ، الحب ، الحظ ، الحسد ، والحمد والثناء الى آخر تلك المقالات[٦] التي تعد قطعا فنية رائعة في أدب المقالة الحديثة •

ومن أرباب المقالة الادبيــة الانجليزية في القــرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع هم « أدسن » الذي له باع واسع في هذا الفن ، و « جونسون » « ومكانته في الادب الانجليزي في الذروة العليــا »[٧] ، و « توماس » ، و « لاب » ، و « سانت بيف » الذي ابدع في فن المقالة الادبية النقدية التي كانت تتحدث عن أديب أو كاتب بعينه[٨] • وغيرهم ما لا يقع تحت حصر •

هؤلاء الكتاب كان لهم اثر واضح في أدب المقالة في العصر الحديث ، الذي ظهر في أدب الكتاب العرب فيما بعد •

٢ ـ المقالة الادبية عند العرب

لم يأت أدب المقالة في العصــر الحديث اعتبــاطا الى الادب العربي ، وانما كانت له جذور عميقة في هذا الادب • ولعل ذلك يكون واضحا في رسائل الحسن البصري ، لاسيما رسالته التي ارسلها الى الخليفة عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه في « صفة الامام العادل »[٩] من يدرس هــذه الرسالة يجدها قطعــة أدبيــة فنيــة ، وانها تمثل المثل البكر لفن المقالة الادبية[١٠] كما عرفت بعدئذ في الاداب الاوربية •

---

(٦) انظر هذه المقالات في نفس المصدر ص ٩٢ ـ ١٧٥ •

(٧) جنة العبيط أو أدب المقالة ص ٥ •

(٨) محاضرات عن فن المقالة الادبية ص ٥٩ ـ ٦٣ •

(٩) العقد الفريد ج ١ ص ٣٤ ـ ٣٦ ، لابن عبد ربه تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، وبراهيم الابياري ، القاهرة ١٩٤٨ •

(١٠) فن المقالة ص ٧ ـ ٨ ط ٤ بيروت ١٩٦٦ للدكتور محمــد يوسف نجم •

ولم تقف المقالة الادبية عند هذا الحد ، بل بدأت تنمو وتتطور كما وجدناها عند عبدالحميد الكاتب ، فرسالته « في وصف الكتاب »[(١١)] و « رسالته في وصف الصيد »[(١٢)] ، و « رسالته في وصف الاخاء »[(١٣)] ، فكل رسالة من هذه الرسائل تعد مقالة أدبية رائعة .

وهكذا نرى المقالة الادبية تأخذ طريقها مسرعة في النمو والتطور حتى بلغت مبلغا جيدا عند ابن المقفع ، ونجد ذلك واضحا في رسائله مثل رسالته في « وصف أصول الادب »[(١٤)] ورسالته في « معاملة الصديق »[(١٥)] و « رسالته في الصحابة »[(١٦)] غير ان بعض رسائله مترجمة ، وهذا لا يمنع الباحث من ان ينصف الرجل ويضعه موضع المجيد في كتابة الرسائل الادبية ، أو قل المقالات الادبية . غير ان ابن المقفع لم يصل الى ما وصل اليه زميله السابق اعني عبدالحميد في هذا الفن .

واذا ما أراد المرء ان يتابع نمو الرسائل وتطورها ، وما جاءت به من أغراض جديدة ، فسيجد ذلك الطراز الرائع من هذا الفن في أكثر رسائل الجاحظ ، التي استطاعت ان تستوعب ثقافة العصر ، وان تصهر هذه الثقافة في بودتقها الخاصة ، وان تكون أكثر شمولا ، وتبيانا لموضوعاتها ، وحيث انها بلغت الذروة في الصورة الادبية .

والجاحظ كما تشير أحد المصادر ـ بدون منازع ـ امام كتاب الرسائل

---

(١١) رسائل البلغاء ص ٢٢٢ ـ ٢٢٦ ط ٣ ، القاهرة ١٩٤٦ لمحمد كرد علي .

(١٢) نشأة الكتابة الفنية في الادب العربي ص ١٥٧ ط ١ ، القاهرة ١٩٥٤ . للدكتور حسين نصار .

(١٣) رسائل البلغاء ص ٢١٨ .

(١٤) نفس المصدر ص ٤٢ .

(١٥) نفس المصدر ص ٧١ .

(١٦) نفس المصدر ص ١١٧ .

في جميع العصور والامصار ، ولاشك ان هـذا النوع يشتمل على مقالات أدبية من ابدع ما كتب[١٧] . وخير دليل على ذلك رسالته « في كتمان السر وحفظ اللسان »[١٨] و « رسالته في الجد والهزل »[١٩] و « رسالته في الحنين الى الاوطان »[٢٠] و « رسالة التربيع والتدوير »[٢١] في نقـد « أحمد بن عبدالوهاب [٢٢] الذي احاله في رسالته الاخيرة « الى مشكلة من مشاكل الاعتزال أو قل الى مشكلة من مشاكل الفلسفة ، اذ نراه يحقق فيه مسألة التوسط بين الطرفين تحقيقا دقيقا ، وهـو تحقيق يطوي كل ما يريد من سخرية به وتهكم عليه اذ يتناوله مرة بالطول ، ومرة بالعرض ، وهو في أثناء تناوله يمده تارة ، ويقصره تارة اخرى ، وتارة ثالثة يبعجه في مناظر تستخرج منها الضحك على ما يصنع به من تشويه »[٢٣] ، ويظهر به من قبح ، وما يجسد فيه كل خلة سيئة ويجسمها ، ويأتي بنقائض ذلك ، ويدافع عن هذه الامور دفاع الرجل المتمكن من نفسه .

وهذه الرسالة قد بلغ فيها الجاحظ مبلغ الاديب الفـذ ، والعـالم القدير ، والمنطق الذي لا يجارى .

---

(١٧) محاضرات عن فن المقـالة الادبيـة ص ٣٦ ، القاهرة ١٩٥٩ للدكتور محمد عوض محمد .

(١٨) رسـائل الجاحظ ج ١ ص ٢٢٨ ، القاهـرة ١٩٦٤ تحقيق عبدالسلام محمد هارون .

(١٩) نفس المصدر ج ١ ص ٢٣١ .

(٢٠) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٧٩ .

(٢١) مجموعة رسائل الجاحظ ص ٨٢ ، القاهرة ١٣٢٤هـ قـام بنشرها ساسي .

(٢٢) أحمد بن عبدالوهاب هو أحد أصحاب محمـد بن عبدالملك الزيات وزير المعتصم . انظر / الاغاني ج ٢١ ص ٣٢ ، طبعة ساسي . تصحيح أحمد الشنقيطي .

(٢٣) الفن ومذاهبه في النثر العربي ص ١٨١ ، القاهرة ط ٣ ١٩٤٦ للدكتور شوقي ضيف .

ومن الضروب الادبية التي يستطيع الباحث ان يشير اليها في هـــذا الحقل هي المقامات التي ابتدعها بديع الزمان الهمذاني في القـرن الرابع الهجري •

وهي قصص قصار تصور طبقـــة المكدين ، وحياتهم ، وأساليبهم ، وحيلهم باسلوب لحمته البداهة ، وسداه البلاغة(٢٤) ، غير ان هذا الضرب الادبي لا يعد من فن المقالة الادبية ، وان التقى معه في بعض الوجوه •

فالمقامات اذن فن خاص من فنون الادب العربي ، ومع ذلك هناك بعض المؤلفات سميت « مقامات » لا تنهج نهج البديع أو الحريري ، وليست لها شخصيات تروي أو يروى عنها وانما هي قطع أدبية تشتمل على حكمة أو موعظة ، أو نحو ذلك • توخى كاتبها ـ كما يشير أحد الكتاب ـ اتقـان العبارة ، وصاغها صياغة فنية ممتازة فصارت أقرب الى المقالات منها الى طراز المقامات ، وخير مثال نسوقه في هذا العرض مقامات الزمخشري التي تعمد كاتبها ان يجعلها نصائح ، ومواعظ يخاطب بها نفسه ، ويبدع في تأليفها ، وتصنيفها ما وسعه الابداع(٢٥) • وحسب الباحث ان يشير الى مثال من هـذا الطراز كمقامة « التهجد »(*) • فهـذه القطعة وامثالها التي سماها الزمخشري « مقامات » هي في الواقع مقالات أدبية فنية من طراز رفيع •

ولابد للمتتبع لأدب المقالة الادبية ان يشير الى « الاحاديث والفصول » ولعل اصدق مثال على هذا الطراز الفني من التأليف الادبي هو « كتاب الامتاع والمؤانسة » لابي حيان التوحيدي يقع الكتاب في ثلاثة أجزاء ، تولى طبعه وتحقيقه الاستاذان أحمد أمين ، وأحمد الزين ، « والكتاب يتضمن أحاديث شتى سامر بها التوحيدي الوزراء »(**) •

---

(٢٤) المقامة ص ٨ ، القاهرة ١٩٦٤ ط ٢ للدكتور شوقي ضيف •

(٢٥) محاضرات عن فن المقالة الادبية ص ١٦ •

(*) انظر مقامات الزمخشري ط ٢ ص ١٢٤ • مصر ١٣٢٥هـ ••••

(**) أبو حيان التوحيدي ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ـ ص ٣٧ ط ٢ القاهرة • بدون تاريخ ، للدكتور ابراهيم الكيلاني •

وهذه الاحاديث التي كان التوحيدي يسترسل في شرحها ، ووصفها هي في الواقع مقالات أدبية من أحسن طراز ، وانها استوفت الشروط الفنية للمقالة الادبية »[٢٦] كما أشار بعض انقاد المحدثين الى ذلك • ولا يسع المرء الا ان يدعم هذا الرأي لما فيه من الابانة ، والوضوح ، وأكبر دليل لمصداق دعمه ما أورده التوحيدي في « وصف الصاحب بن عباد »[٢٧]• وفي هذا الوصف استطاع التوحيدي ان يجعل من شخصية الصاحب شخصية متجبرة ، متكبرة ، استطاع ان يهجوه هجاء موجعا ، وهو يذكرنا برسالة التربيع والتدوير للجاحظ في هجاء أحمد بن عبدالوهاب التي اشرنا اليها اشارة عابرة •

وان هذا الوصف وامثاله في « كتاب الامتاع والمؤانسة » يعد مقالة نقدية فريدة في اسلوبها ، وبلاغتها ، وسمو معانيها •

وكما أجاد التوحيدي في أحاديثه وفصوله ، فقد أجاد كذلك في رسائله ، فرسالته لابن العميد هي صورة أخرى للمقالة الادبية الفنية ، التي بلغت على يده النضج ، والكمال ، تلك الرسالة التي يصور فيها ضره ، وفقره ، وفساده الزمان عليه ، فالزمان لم ينصفه ، ولم يضعه في المنزلة التي يستحقها • لما لهذا الكاتب من يراع سيال ، وعلم جم ، وثقافة واسعة حتى انه يقول :ــ

« لما رأيت شبابي هرما بالفقر ، وفقري غنيا بالقناعة ، وقناعتي عجزا عند التحصيل ، عدلت الى الزمان اطلب اليه مكاني فيه ، وموضعي منه ، فرأيت طرفه عني نابيا ، وعنانه عن رضاي مثنيا ، وجانبه في مرادي خشنا

---

(٢٦) محاضرات عن فن المقالة الادبية ص ٢٠ •

(٢٧) الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ٥٦ • القاهرة ١٩٣٩ لابي حيان التوحيدي • تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين •

... والشامت بي على الحدثان متماديا ، طمعت في السكوت تجلدا ، واتحلت القاعة رياضة »[٢٨] .

والحق ان التوحيدي قد ابدع في فنون الكتابة حتى يستطيع المرء ان يضعه موضع الكتاب العظماء الذين يشار اليهم بالبنان . وهكذا نرى المقالة الادبية ، تتعثر في طريقها ، وسادها لون من الصنعة الكتابية المقيتة ، حتى ضلت الطـــريق ، وعدلت عن النهــج التي ارتسمته ، ثم حلا لهـــا النوم ، فباتت تغط في سبات عميق هي وأصناف الادب الاخرى من شعر أو نثر .

نعم ظل الشعر في الفترات المظلمة من حيـاته ، يتخبط في دياجير الظلمات ، متأخرا تبعا لتأخر الحياة ، وانحطاطها ، ولكن لما جـاء عصر النهضة ، والعوامل الكثيرة التي رافقته[٢٩] ، شاء الله ان يبعث هذا الشعر من كبوته ، ويقيله من عثرته ، وكان ذلك على يد البارودي[٣٠] ، فالبارودي كان رائد المدرسة الحديثة في الشعر بحق .

وكما يصدق القول على الشعر كذلك يصدق على النثر .

فرائد النثر ، وباعثه من سباته العميق هو الشيخ محمد عبده .

فهو الذي بعث المقالة الادبية المعروفة عند العرب ، وهو الذي خلق فيها الروح ثانية . وقد كتب مقالاته بلغة السجع المعروفة في أول الامر

---

(٢٨) مثالث الوزيرين اخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد ص ٣٢٧ لابي حيان التوحيدي . لمحقيق الدكتور ابراهيم الكيلاني . دار الفكـــر بدمشق ١٩٦١ .

(٢٩) تاريخ الادب العربي ص ٤٥ . بيروت بدون تاريخ لاحمد حسن الزيات .

(٣٠) محمود سامي البارودي سلسلة نوابع الفكر العربي . القاهرة ١٩٧٠ لعمر الدسوقي .

على على نحو ما ترى في مقدمة نهج البلاغة[٣١] ، وهذه الفترة تمثل مرحلة من مراحل حياة الشيخ الادبية ، حيث كانت ثقافتـــه محدودة • وانه لم يمتلك وسائل الكتابة الطبيعية للتعبير عما في نفسه ، لان هذه الوسائل في ذلك الوقت لم يكن يمتلكها أحـد من المصريين غير ان اتصـاله بالكتب القديمة كمقدمة ابن خلدون التي درسها ودرستها لطلاب دار العلوم سهلت له ان يسلك طريقا ممهدة بعيدة عن صعوبات السجع ، وما يتصل به ، ولما وكل اليه في سنة ١٨٨٠م تحرير الوقائع المصرية ، لجأ مباشرة الى الاسلوب المرسل الطبيعي الذي يؤدي المعاني بدون عناء •

فتحرير الوقائع كان خطـــوة كبيرة في سبيل الرقي بلغة المخاطبات الحكومية ، وبلغة الصحافة ، فقد خرج بها من اسلوب السجع والفواصل ، وأنواع الجناس ، والبديع الى اسلوب حر مرسل ، لا يضيق بالمعاني ، ولا يضيق به القراء • وخير مثال نسوقه لذلك ما كتبـــه في الشورى[٣٢] من مقالات أدبية رائدة •

وأخذ هذا اللون من المقالات ينمو مع نمو عقلنا ، ويرقى مع رقيه • وبون واسع بين مقالات هذا الجيل الاول ، والجيل الثاني الذي تلاه في عصر الاحتلال من مثل « مصطفى كامل » و « لطفي السيد » فقد بث هذا الجيل الثاني في المقالة « السياسية » حياة وقوة • ومما لا شك فيه ان اقوى شيء ـ قاوم به المصريون ـ الاحتلال البريطاني هو مقالات مصطفى كامل ، التي شحذت عزائمه لمناهضة الاحتلال ، ومصارعته ، وهـــو بحق زعيم حركتهم القومية في العصر الحديث غير مدافع •

وبجانب المقالة السياسية كانت المقاة الاجتماعية ، التي كان يحررها

---

(٣١) نهج البلاغة ج ١ ص ١١ ـ ١٢ شرح محمد عبـــده تحقيق محمد أحمد عاشور القاهرة ١٩٦٨ •

(٣٢) الادب المعاصر في مصر ص ٢٢٣ ، القاهـــرة ١٩٦١ للدكتور شوقي ضيف •

أستاذ الجيل اعني « أحمد لطفي السيد » في الجريدة[٣٣] ثم جمعت في كتاب اسمه « صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر »[٣٤] ٠

يدعو فيها الى تربية الشعب تربيـــة قويمة حتى ينتزع حقوقه من المعتدين الآثمين ، ويسانده في هـــذا الحقل « مصطفى لطفي المنفلوطي » الذي اشتهر بمقالاته الاجتماعية منها ــ الغني والفقير ــ[٣٥] والاخلاقيـة والفضيلة منها ، افسدك قومك[٣٦] ، وبؤس البائسين منها ــ البائسات ــ[٣٧] وما كتابه النظرات الامثال حي صـــادق لتلك المقالات الاجتماعية المتسمة بالعاطفة الصادقة ، والفن الجميل ، والعبرة المؤثرة ٠

وما ان نصل الى الجيل الثالث الذي خلفه الجيل الثاني ، وهو الجيل الذي نشأ بعد الحرب العالمية الاولى ، حتى تنشط المقالة السياسية نشـــاطا واسعا ، ومما شجع هذا النشاط نشوء الاحزاب السياسية ، والمعارك العنيفة التي حدثت فيما بينها ، فانبرت الاقلام تساجل وتتبارى ، في ذلك المجال السياسي ، وفي تلك الحقبة الزمنية ٠

ولعل خير من يمثل هذا الجيل أمين الرافعي[٣٨] ، وعباس محمود العقاد[٣٩] ، ومحمـد حسين هيكل[٤٠] ، وعبدالقادر حمزة[٤١] ، وطـه

---

(٣٣) الادب المعاصر في مصر ص ٢٠٦ ٠

(٣٤) انظر مقالاته الموسومة بـ « سياسة الوفاق في هذا الكتاب » ص ١٣٧ وما بعدها ٠ طبع القاهرة ١٩٤٦ جمعها اوسماعيل مظهر ٠

(٣٥) انظر النظرات ج ١ ص ٦١ القاهرة ط ٨ ١٩٤٠ لمصطفى لطفي المنفلوطي ٠

(٣٦) نفس المصدر ج ١ ص ١٠٧ ٠

(٣٧) نفس المصدر ج ١ ص ٢٤١ ٠

(٣٨) انظر الصحافة السياسية ص ٥٢٠ ٠ القاهرة ١٩٦٢ لانور الجنـدي ٠

(٣٩) نفس المصدر ص ٥٢١ ــ ٥٢٣ ٠

(٤٠) الصحافة السياسية ص ٢٥٨ ــ ٢٦٦ ٠

(٤١) نفس المصدر ص ٢٧٦ ــ ٢٨٢ ٠

حسين[٤٢] ، وابراهيم عبدالقادر المازني[٤٣] • اولئك الذين كانوا يخلبون القلوب بمقالاتهم السياسية ، وهي تختلف باختلاف شخصياتهم ، ومقدراتهم البيانية •

والحق انني لا اريد ان اتوسع بالمقالة السياسية بقدر ما يتعلق الامر بالمقالة الادبية ، وان كانت هناك وشائج قوية بين المقالة السياسية ، والمقالة الادبيـــة •

وقـد رافقت المقالة السياسية ، والمقالة الاجتماعية منذ نشأتهما المقالة الادبية ـ التي تهمنا في هذا البحث ـ والتي تتناول شؤون الادب والثقافة ، حيث انفردت لها مجلات خاصة مثل المقتطف والهلال[٤٤] المجلتين اللتين كانت لهما أياد بيضاء على اللغة والادب ، فهما قد ساهمتا مساهمة فعالة في نشاط الحركة الادبية ، ومهدتا السبيل الى نشـــوء مجلات مختلفة مثـــل السياسة الاسبوعية ، والبلاغ الاسبوعي بالاضافة الى المجلتين الشهيرتين اعني مجلة الرسالة التي كان يشرف على تحريرها الاستاذ أحمد حسن الزيات ، تلك الرسالة التي كانت رسالة بحق ، فكانت ميدانا حرا للاقلام تتساجل على صفحاتها ، وتدور فيما بينها معارك أدبية ، تلك المعارك التي تعد سجلا فذا لادب المقالة ، ناهيك عن تلك المعركة المشهورة « على السفود » التي وقعت بين الرافعي والعقاد وانصارهما •

اما مجلة الثقافة فهي لا تقل خدمة عن زميلتها الرسالة في مجال الادب ، والعلم ويكفي ان تشير الى ان رئيس تحريرها هو الدكتور أمين وانه عالم غني عن التعريف • وان مقالاته الاجتماعية ، والادبية تمتاز بعطاء فكر وافر ساعدته عليه ثقافته الواسعة ، وهو فيها ينقد أحيانا بعض جوانب المجتمع ،

---

(٤٢) نفس المصدر ص ٤٠١ ـ ٤١١ •
(٤٣) نفس المصدر ص ٣٧٨ ـ ٤٠٠ •
(٤٤) الادب المعاصر في مصر ص ٢٠٧ •

ولكنه لا ينقدها في سخط عنيف ، وانما ينقدها في حديث هادىء ممتع »[٤٥] .

ولم تقف الحركة الادبية في أدب المقالة مقتصرة على تلك المجلات ، بل اندفعت مضطردة الى الامام وبقوة ، فصدرت مجلة « الكتاب » ، والحق انها كتاب ، وكان يشرف على تحريرها الاستاذ « عادل غضبان » الاديب المعروف ، وانها قدمت خدمة جلى في أدب المقالة .

وان ننس فلا ننسى مجلة « الكاتب المصري » الذي كان يشرف على تحريرها الدكتور طه حسين ، فأنت عندما تريد ان تقرأ المقالة الادبية في هذه المجلة ترى نفسك امام أدب رفيع قد كتب له الخلود .

وما دمنا مستطردين في ذكر المجلات فمن الحق ان نذكر مجلة الآداب البيروتية التي يشرف على تحريرها الدكتور سهيل ادريس ، ومجلة الاديب اللبنانية التي انشأها البير أديب فان هاتين المجلتين قدمتا القسط الاوفر من أدب المقالة الذي نخوض في بحثه .

وبعد هذه المراحل التي قطعتها المقالة الادبية ، وجدناها اثرا فنيا قيما حقا ، فهي تمس القلوب ، وتثير العواطف ، وقد اتسعوا بها الى ضروب عميقة في الادب ، والنقد ، والفنون الجميلة ، والاراء الفلسفية ، والاجتماعية كما ترى ذلك عند أحمد حسن الزيات[٤٦] ، وهيكل ، والعقاد ، وطه حسين ، والرافعي[٤٧] ، والمازني ، وسيد قطب ، وعلي الطنطاوي[٤٨] ،

(٤٥) الادب المعاصر في مصر ص ٢٠٧ .

(٤٦) انظر الرسالة العدد ٢٨٣ ، السنة السادسة ، ص ١٩٦١ سنة ١٩٣٨ ، والاعداد التي تليها .

(٤٧) انظر وحي القلم ج ١ ص ٢٢ ، ٢٦ ، وانظر نفس المصدر ج ٢ ص ٣ ، ٤٠ ، القاهرة ، مطبعة الاستقامة ، ١٩٤١ . لمصطفى صادق الرافعي .

(٤٨) صور وخواطر ص ٢٧٣ ، ١٦٥ . بيروت ١٩٧٢ . لعلي الطنطاوي .

وميخائيل نعيمة[٤٩] ، وأحمد أمين ، وغيرهم ممن لا يحصى عددهم •

« مستهدفين في ذلك المثل الانسانية ، العليا مثل الخير ، والحق والجمال »[٥٠] •

أنواع المقـالة

نستطيع ان نقسم المقالة الى الالوان الآتية :ـ

أولا ـ المقالة النقدية :

في حقول الادب والفن ••• وتعتمد المقالة النقدية على قدرة الكاتب ، وعلى تذوق الاثر الادبي ، ثم تعليل الاحكام ، وتفسيرها ، وتقويم الاثر بوجه عام ، ومن اشهر كتابها عندنا[٥١] ، العقاد ، ومن مقالاته في ذلك « قاسم أمين الفنان »[٥٢] والمازني ومن مقـالاته في ذلك « الصحافة والادب »[٥٣] و « مشاكل الدول العربية »[٥٤] وأحمد أمين في « ساسة العالم منافقون »[٥٥] وطه حسين في « فيض الخاطر » و «الى صديقي أحمد أمين » و « النقد والطربوش وزجاج النافذة » و « الاديب الحائر »[٥٦] •

---

(٤٩) انظر البيادر ص ٧ ، ٧٧ ، ١٠٦ ، ٢١١ ، مصر ١٩٤٥ لميخائيل نعيمـة •

(٥٠) الادب المعاصر في مصر ص ٢٠٧ •

(٥١) فن المقالة ص ١٣٢ •

(٥٢) بين الكتب والناس ص ٤٢٧ بيروت ١٩٦٦ لعباس محمود العقـاد •

(٥٣) الكتاب السنة الاولى المجلد الاول ج ٥ ص ٦١٧ سنة ١٩٤٦ •

(٥٤) الكتاب السنة الاولى المجلد الاول ج ٦ ص ٧٧٥ سنة ١٩٤٦ •

(٥٥) فيض الخاطر ج ٩ ص ١٦١ ص ١٦٥ ، القاهرة ١٩٥٥ للدكتور أحمد أمين •

(٥٦) فصول في الادب والنقد ص ١٢ ، ٣٠ ، ٥٦ ، ١١٩ القاهرة ١٩٤٥ • للدكتور طه حسين •

وسـيد قطب ومن مقـالاته في ذلك « الرباط المقدس لتوفيق الحكيم » و « ابراهيم الثاني للمازني » و « خان الخليلي لنجيب محفوظ » و « البيادر لميخائيل نعيمة »[٥٧] .

ثانيا ـ المقالة الفلسفية :

وهي تعرض لشؤون الفلسفة بالتحليل والتفسير ، ومهمة الكاتب هنا دقيقة ، صعبة اذ عليه ان ينقب عن الاسس الحقيقية للموضوع ، وان ينظر اليها نظرة انسانية حتى لا تندثر قيمة مقالته بتقدم العقل الانساني ، وتجدد مكتشفاته النظرية ، وعليه ان يعرض مادته بدقة ، ووضوح حتى لا يضل القارىء سبيله في شعاب هذا الموضوع الشائك .

وقد اشتهر من كتاب المقالات الفلسفية[٥٨] في أدبنا الاستاذ اسماعيل مظهر ومن مقالاته « فلسفة الجمود »[٥٩] و « الفلسـفة الرواقية »[٦٠] والدكتور زكي نجيب محمود ومن مقـالاته « لماذا لم اصفق »[٦١] أو « حكمة البوم » و « قارىء الافكار »[٦٢] وان كانت المقالتان الاخيرتان فيهما المسحة الادبية واضحة جلية .

ثالثا ـ المقالة التاريخية :

وتعتمـد على جمـع الروايات والاخبار والحقائق ، وتمحيصها ،

---

(٥٧) كتب وشخصيات ص ١٣٤ ، ١٤١ ، ١٧١ ، ٢١٢ ، مطبعة الرسالة القاهرة ١٩٤٦ لسيد قطب .
(٥٨) فن المقالة ص ١٣٢ .
(٥٩) الكتاب عدد ممتاز المجلد الاول ، السنة الاولى ج ٣ ص ٢٧١ سنة ١٩٤٦ .
(٦٠) الكتاب المجلد الاول ج ١ ص ٧٠ السنة الاولى سنة ١٩٤٥ .
(٦١) ضمن كتاب علمتني الحياة ج ١ ص ٨٢ ـ أفلام من الشرق مطبعة الهلال ، القاهرة سلسلة الهلال (٣١) سنة ١٩٥٣ .
(٦٢) جنة العبيط أو أدب المقالة ص ١١٨ ، ١٢٦ .

وتنسيقها ، وتفسيرها ، وعرضها ، وللكاتب ان يتجه في كتابتها اتجـاها موضوعيا صرفا ، تتوارى فيه شخصيته ، وله ان يضفي عليها غلالة انسانية رقيقة ، فيوشيها بالقصص ، ويربط بين حلقات الوقائع بخياله حتى تخرج منها سلسلة مستمرة[٦٣] . وقد يتضح هذا اللون في الوان المقالة في مقالات محمد عبدالله عنان منها « مصر ومصير المستعمرات الايطالية »[٦٤] والدكتور عبدالعـزيز الدوري ومن مقـالاته « الجذور التأريخية للاشـتراكية العربية »[٦٥] و « ابن خلدون والعـرب »[٦٦] والدكتور مصطفى جواد ومن مقالاته « المؤرخون المصريون المنسبون »[٦٧] والدكتور قسطنطين زريق ومن مقالاته « نحو ثقافة عربية أفضل »[٦٨] .

رابعا ـ المقالة العلمية :

وفيها يعرض الكاتب نظرية من نظريات العلم ، أو مشكلة من مشكلاته عرضا موضوعيا بحتا ، وهذا شأن العلماء المتخصصين ، أو عرضا موضوعيا يمتزج ببعض عناصر الذات ، وهذا شأن العظماء الذين يحاولون تبسيط العلوم ، واذاعتها بين عامة القراء . وممن برز في كتابة هذه المقالات في أدبنا الحديث الدكتور يعقوب صروف[٦٩] ، ومن مقالاته ، « الاوهـام

---

(٦٣) فن المقالة ص ١٣٣ .

(٦٤) الكاتب المصري المجلـد الاول العدد الرابع ، سنة ١٩٤٦ ص ٥١٦ .

(٦٥) الاقلام عدد خاص الجزء الثامن السنة الاولى ص ٣ تصدرها وزارة الاعلام العراقية سنة ١٩٦٥ .

(٦٦) المعارف مجلة أدبية شهرية . دار مكتبة الحياة بيروت ص ٢ السنة الثانية المجلد الثاني العدد السادس .

(٦٧) الكتاب عدد ممتاز المجلد الاول ، السنة الاولى الجزء الثالث ص ٢٨٩ سنة ١٩٤٦ .

(٦٨) الآداب تصدر في بيروت ، العدد الرابع السنة الثانية ص ١ سنة ١٩٥٤ .

(٦٩) فن المقالة ص ١٣٣ .

وتولدها ونموها »[٧٠] ، والدكتور فؤاد صروف ومن مقالاته « عجائب الرادار في الحرب ومنافعه في السلم »[٧١] وأحمد زكي ومن مقالاته « تربية النحل في مصر »[٧٢] •

خامسا ـ مقالة العلوم الاجتماعية :

وهي تعرض لشؤون السياسة ، والاقتصاد ، والاجتماع ، عرضا موضوعيا ، يعتمد على الاحصاءات ، والمقارنات ، وعلى التحليل والتعليل ، والتنبؤ في بعض الاحيان[٧٣] • ومن المقالات في السياسة مقالات عبدالقادر حمزة منها « تعطيل الصحف »[٧٤] ومن المقالات في الاقتصاد مقالات الدكتور راشد البراوي منها « بعض الاسس الاقتصادية للسلام »[٧٥] و « الدستور الاقتصادي لتحرير الشرق العربي »[٧٦] • ومن المقالات في الاجتماع مقالات الدكتور علي عبدالواحد وافي منها ، « وأد البنات عند العرب في الجاهلية »[٧٧] •

ومهما تعددت ضروب المقالة ، وتنوعت ، فيجب ان تكون الصفة الغالبة

---

(٧٠) المقتطف الجزء الخامس من المجلد التاسع والتسعين سنة ١٩٤١ ص ٤٥٦ •

(٧١) الكتاب السنة الاولى المجلد الاول الجزء الخامس ص ٦٢٩ سنة ١٩٤٦ •

(٧٢) المقتطف الجزء الثاني من المجلد الرابع والخمسين ص ١٨٣ ـ ١٨٥ سنة ١٩١٩ •

(٧٣) فن المقالة ص ١٧٣ •

(٧٤) الصحافة السياسية ص ٢٧٢ •

(٧٥) الكتاب السنة الاولى المجلد الاول الجزء الخامس ص ٦٥٦ ص ١٩٤٦ •

(٧٦) الكتاب السنة الاولى المجلد الاول الجزء السادس ص ٨٠٠ سنة ٨٠٠ سنة ١٩٤٦ •

(٧٧) الرسالة العدد ٤٠٦ السنة التاسعة ص ٥٣٥ سنة ١٩٤١ •

في تلك المقالات ، هي المسحة الادبية الخالصة ، والفن الجميل ، والاسلوب الرائع ، واذا لم تتسم هذه الضروب بهذه السمات فلا يصح للباحث ان يسميها مقالة ، وانما قد يضعها في عداد البحوث ، وعند ذلك يطلق عليها تجوزا لا حقيقة باسم المقالات •

تعريف المقالة :

« فان الصورة الاولى التي رسمها « مونتين » وسماها « محاولات » كانت عبارة عن محاولات المؤلف ان يسجل اراءه ، وانفعالاته ، واحساسه فانتجت هذه « المحاولات » مقالات أدبية ، فأصبحت كلمة محاولات لهـا معنى جديد وهو المقالة الادبية ، التي تعالج أي موضوع ينبعث من نفسية الكاتب ، ومن تجاربه في الحياة أو احساسه ومشاعره »(٧٨) •

وعرفها الدكتور « جونسون » بانها نزوة عقلية لا ينبغي ان يكون لها ضابط من نظام ، هي قطعة لا تجري على نسق معلوم ولم يتم هضمها في نفس كاتبها • وليس الانشاء المنغم في نظره من المقالة الادبية في شيء » •

اما « موري » في قاموسه فقد تنبه للتغيرات التي طرأت على المقـالة الحديثة فعرفها بانها « قطعة انشائية ذات طول معتدل ، تدور حول موضوع معين أو حول جزء منه » ثم مضى قائلا : « وكانت في الاصل تعني موضوعا يحتاج الى مزيد من التهذيب ، ولكنها أصبحت الآن تطلق على أية قطعـة انشائية يختلف اسلوبها بين الايجاز والاسهاب ضمن مجالها الموضوعي المحدود »(٧٩) •

ومن الكتاب من يعرف المقالة بانها قطعة « من النثر المبتكر في موضوع مبتكـر ، يعبر عن احساس الكاتب ، نحـو ذلك الموضوع ، فالعنصر الشخصي كبير الحظ في مثل هذا التأليف » •

---

(٧٨) محاضرات عن فن المقالة الادبية ص ٦٠ •
(٧٩) فن المقالة ص ٩٣ ـ ٩٤ •

وجاء تعريف المقالة في بعض قواميس الكتاب الانكليز بأن المقالة « تأليف يعالج فيه الكاتب موضوعا دون ان يزعم انه سيدلي فيه برأي قاطع » • كيف يمكن ذلك ؟ واين اصالة الرأي اذن ؟

وقد جاء في تعريف المقالة في دائرة المعارف البريطانية تحت بند "Essay" افاضة واضحة مع بيان رأي الكاتب[٨١] : « المقالة الادبية عبارة عن قطعة مؤلفة ، متوسطة الطول ، وتكون عادة منثورة في اسلوب يمتاز بالسهولة ، والاستطراد ، وتعالج موضوعا من الموضوعات ، ولكنها تعالجه على ــ وجه الخصوص ــ من ناحية تأثر الكاتب به » •

ونرى كاتبا آخر يقسم المقالات الى قسمين :ــ

القسم الاول :

بانها قطع انشائية في موضوع من موضوعات العلم ، أو الفلسفة ، أو التاريخ ، أو النقد ، وغرضها الاول عرض طائفة من « المعلومات » ومثل هذه المقالات قابلة لان تكبر حتى تصبح بحوثا » •

وقد اشرنا الى ضروب المقالة في هذا البحث ، وعلقنا في حينه على تلك المقالات •

القسم الثاني :

عبارة عن قطع قصيرة ، في اسلوب استطرادي تشتمل على وجهة نظر الكاتب ، فهي محاولة منه ان يسجل الاراء التي يثيرها الموضوع في فكره ، والموضوعات لا تقع تحت حصر ، ولكنها يجب ان تصطبغ بانفعالات

---

(٨٠) محاضرات عن فن المقالة الادبية ص ٦١ •

(٨١) للتوسع في هذا الموضوع انظر دائرة المعارف البريطانية ج ٨ ص ٧١٣ ــ ٧١٥ طبع لندن ١٧٦٨م •

وانظر محاضرات عن فن المقالة الادبية ص ٦١ •

وشخصية المؤلف »[٨٢] .

ويعرف المقالة كاتب آخر فيقول :ـ

« ان المقالة الادبية تشبه القصيدة من الشعر الغنائي بانها مبنية حول خاطرة من الخواطر : لا تكاد الخاطرة ان تتكون ، وتمتلك لب الكاتب حتى تتكون حولها المقالة من أولها لآخرها كما تتكون كرة الحرير حول دودة القز »[٨٣] .

ومنهم من يعرف المقالة فيقول :ـ

بأنها « تعبير عن احساس شخصي ، أو أثر في النفس ، احدثه شيء غريب ، أو جميل ، أو مثير للاهتمام ، أو شائق ، أو يبعث الفكاهة ، والتسلية ، وهكذا تكون المقالة قريبة الصلة بالقصيدة من الشعر الغنائي ، ولكنها تمتاز بما يتيحه النثر من الحرية ، وباتساع الافق ، وبمقدرتها على ان تتناول نواحي يتحاماها الشعر مثل الفكاهة ، فالفكاهة لا تليق بالفن الشعري ، لان الشعر يتطلب نزعات قدسية جدية »[٨٤] .

ويعلق أحدهم على هذا التعريف فيقول :ـ

يبدو « ان الكاتب هنا يتناسى فن الهجاء والسخرية في الشعر . في اعتبار ان المجال لمعالجة الموضوعات معالجة فكاهية اوسع بكثير في المقالة الادبية منه في القصيدة « الغنائية » بسبب قيود الشعر المعروفة .

ويختتم احدهم مقالته بالعبارة الآتية :ـ

« كاتب المقالة اذن هو شخص يعبر عن الحياة ، وينقدها باسلوبه

---

(٨٢) نفس المصدر ص ٦١ .
(٨٣) نفس المصدر ص ٦٢ .
(٨٤) محاضرات عن فن المقالة الادبية ص ٦٣ .

الخاص ، انه لا ينظر الى الحياة نظرة المؤرخ أو الفيلسوف أو الشاعر ، أو القصاص •• ولكن في فنه شيء من هذا كله •

وليس يعنيه ان يكتشف نظريات جديدة ، أو يوجد الصلة بين أجزائها المختلفة • ان طريقته في العمل أدنى الى ما يسمى الاسلوب التحليلي : يراقب ، ويسجل ، ويفسر الاشياء كما تبدو له ، ثم يدع خياله يمرح في جمالها ، ومغزاها • والغاية في هذا كله انه يحس احساسا عميقا بصفات الاشياء وبسحرها ، ويريد ان يلقي عليها كلها نورا واضحا رقيقا ، لعله يستطيع بذلك ان يزيد الناس حبا في الحياة ، وان يعدهم لما اشتملت عليه من المفاجآت المفرحة والمحزنة[٨٥] •

ومهما تعددت التعاريف في فن المقالة الادبية ، فهي أثر فني رائع ، يطرق فيها كاتبها خاطرة من الخواطر ، أو فكرا من الافكار ، أو موضوعا من الموضوعات ، أعلميا كان أم فلسفيا ، أم اقتصاديا ، أم اجتماعيا ، أم سياسيا ، فهي تتسع لاغلب موضوعات الحياة ، ولكن بشرط واحد لا بديل سواه هو ان تكون الصفة الغالبة في تلك الموضوعات هي الصفة الادبية الخالصة ، التي تأسر القارىء ، وتشده اليها ، وتأخذ بلبه وتسيطر على جوارحه • وعلى حد تعبير أحدهم ، « نريد من كاتب المقالة الادبية ان يكون لقارئه محدثا لا معلما بحيث يجد القارىء نفسه الى جانب صديق يسامره ، لا امام معلم يعنفه ، نريد من كاتب المقالة الادبية ان يكون لقارئه زميلا مخلصا يحدثه عن تجاربه ، ووجهة نظره ، لا ان يقف منه موقف الواعظ من فوق منبره يميل صلفا ، وتيها بورعه وتقواه »[٨٦] • اجمل بأدب المقالة من أدب فانه حري بالدرس ، والتتبع والاطلاع •

---

(٨٥) نفس المصدر ص ٦٤ •

(٨٦) جنة العبيط أو أدب المقالة ص ٥ •

نتائج البحث :

بعد هذه الجولة في رحاب أدب المقالة قادني هذا البحث المتواضع الى النتائج الآتية :ـ

أولا : ان أدب المقالة أدب أصيل في الآداب العربية ولم يكن فنا طارئا على الأدب العربي كما أشار بعض مؤرخي الادب[87] الى ذلك •

ثانيا : لقد ولدت المقالة الادبية عند العرب في القرن الاول عند الحسن البصري ، ونمت وترعرعت ، وتنوعت عند عبدالحميد الكاتب ، ثم قامت في زهو وشموخ عند الجاحظ ، حتى تمكنت ان تستوعب الافكار الوافدة ، والاراء الجديدة ، وفنون المعرفة كافة • عند هذا الكاتب الذي استطاع قلمه ان يرسم الخطوط الواضحة لهذا الادب • وهكذا نرى أدب المقالة ينمو باضطراد دون هوادة ، حتى تبصر الصورة متكاملة في أدب المقالة عند أبي حيان التوحيدي • ثم بدأت المقالة تسير نحو الصنعة الأدبية والسجع المتكلف • والعبارة المخلوقة ، فيما بعد كما اشرت اشارة عابرة الى ذلك من خلال هذا البحث •

ثالثا : وبعد ان نام أدب المقالة زمنا طويلا يغط في سبات عميق نراه ينهض نهضة شجاعة على يد رائده الأول الشيخ محمد عبده ، ثم بعد ذلك انبرى كثير من الكتاب مثل المنفلوطي ، ومن حذا حذوه يدبجون المقالات الرائعة • وبعد ذلك جاء الجيل الثاني فقام بدوره خير قيام ، ثم أعقبه الجيل الثالث الذي في مقدمته •
الدكتور طه حسين ، والعقاد ، والمازني ، والزيات ، وأحمد أمين ، والرافعي • وقد اشرت لهؤلاء الكتاب وغيرهم بشيء من الايجاز •

رابعا : ومن الحق ان نقول ان أدب المقالة الحديث أخذ ألوانا جديدة من

---

(٨٧) الادب المعاصر في مصر ص ٢٠٥ •

أدب الغرب في هذا اللون ، من أسلوبه ، ومعناه وأغراضه نتيجة لتجدد الحياة في جميع مشاربها • ولكنه لم يفقد اصالته ، ولم يكن عالة عليه •

ومن الحق كذلك ان نقول ان الغربيين كانوا منهجيين في كتابة المقالة الادبية ، وانهم وضعوا تعريفا مانعا جامعا لهذا الفن • هذه حقائق لا تحتاج الى جدل •

خامسا : وبجانب هذه الحقائق حقائق أخرى هي ان كتاب العرب المحدثين استطاعوا ان يبعثوا تراثهم التليد ، وان يستفيدوا من الجديد الوافد من الغرب ، أو عن طريق الاختلاط ، والبعثات ، ومن هذا وذاك استطاع الادباء العرب المحدثون ان يسجلوا مؤشراً واضحا في أدب المقالة الذي أخذ طريقه في مجال الآداب الاخرى •

وأخيرا ان السبب الذي حدا بي ان اكتب هذا البحث المتواضع هو قلة المصادر لفن المقالة ، الذي يعد درسا ـ منهجيا ـ في هذه الكلية ، ـ كلية الامام الاعظم ـ ، الامر الذي يجعل المدرس والطالب في حيرة عندما يريدان ان يدرسا هذا الموضوع • ولعل في هذه الوريقات يجد ابناؤنا الطلبة ما يشفي بعض غليلهم ، ويسد رمقهم ، والله من وراء القصد •

مصادر البحث :

١ ـ ابو حيان التوحيدي للدكتور ابراهيم الكيلاني
سلسلة نوابغ الفكر العربي •
القاهرة • بدون تاريخ •

٢ ـ الادب المعاصر في مصر • للدكتور شوقي ضيف
القاهرة ١٩٦١ •

٣ ـ الاغاني • مطبعة التقدم • على نفقة ساسي • تصحيح أحمد الشنقيطي
القاهرة •

٤ ـ الامتاع والمؤانسة • القاهرة ١٩٣٩ • لابي حيان التوحيدي • تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين •

٥ ـ البيادر مصر ١٩٤٥ • لميخائيل نعيمة •

٦ ـ بين الكتب والناس • بيروت ١٩٦٦ • لعباس محمود العقاد •

٧ ـ تاريخ الادب العربي • دار الثقافة • بيروت • بدون تاريخ • لاحمد حسن الزيات •

٨ ـ جنة العبيط أو أدب المقالة • للدكتور زكي نجيب محمود
القاهرة ١٩٤٧ •

٩ ـ رسائل البلغاء • القاهرة ١٩٤٦ لمحمد كرد علي

١٠ـ رسائل الجاحظ • القاهرة ١٩٦٤ • تحقيق عبدالسلام محمد هارون •

١١ـ الصحافة السياسية في مصر منذ نشأتها الى الحرب العالمية لانور الجندي •
القاهرة ١٩٦٢ •

١٢ـ صفحات مطوية في تاريخ لاحمد لطفي النسيد جمعها

الحركة الاستقلالية في مصر • القاهرة ١٩٦٤ — اسماعيل مظهر •

١٣ـ العقد الفريد • القاهرة ١٩٤٨ — لابن عبد ربة • تحقيق أحمد أمين ، وأحمد الزين وابراهيم الابياري •

١٤ـ علمتني الحياة ـ أقلام من الشرق • القاهرة سلسلة الهلال « ٣١ » ١٩٥٣ — تصدرها دار الهلال •

١٥ـ فرنسيس باكون مجرب العلم والحياة • القاهرة ١٩٤٥ • — عباس محمود العقاد •

١٦ـ فصول في الادب والنقد • القاهرة ١٩٤٥ — للدكتور طه حسين • للدكتور أحمد أمين

١٧ـ الفن ومذاهبه في النثر العربي القاهرة ١٩٤٦ • — للدكتور شوقي ضيف •

١٨ـ فن المقالة • بيروت ١٩٦٦ • — للدكتور محمد يوسف نجم •

١٩ـ فيض الخاطر ج ٩ القاهرة ١٩٥٥

٢٠ـ كتب وشخصيات • مطبعة الرسالة • القاهرة ١٩٤٦ • — لسيد قطب

٢١ـ مثالب الوزيرين اخلاق الصاحب بن عباد : لابي حيان التوحيدي تحقيق الدكتور ابراهيم الكيلاني وابن العميد • دار الفكر بدمشق ١٩٦١ •

٢٢ـ مجموعة رسائل الجاحظ • القاهرة ١٣٢٤هـ • — قام بنشرها ساسي •

٢٣ـ محاضرات عن فن المقالة الادبية القاهرة ١٩٥٩ • — للدكتور محمو عوض محمد

٢٤ـ محمـــود سـامي البارودي . سلسلة نوابغ الفكـر العربي . القاهرة ١٩٧٠ . — لعمر الدسوقي

٢٥ـ المقامة ، القاهرة ١٩٦٤ . — للدكتور شوقي ضيف

٢٦ـ مقامات الزمخشري . مصـــر ١٣٢٥هـ . — للزمخشري .

٢٧ـ نشـــأة الكتابة الفنية في الادب العربي . القاهرة ١٩٥٤ . — للدكتور حسين نصار

٢٨ـ النظـــــرات ج ١ ، ج ٢ ، القاهرة ١٩٤٠ . — لمصطفي لطفي المنفلوطي

٢٩ـ نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبدة . القاهرة ١٩٦٨ . — تحقيق أحمد عاشور ، ومحمـــد ابراهيم البنا

٣٠ـ وحي القلم ، مطبعـة الاستقامة القاهرة ١٩٤١ . — لمصطفى صادق الرافعي .

المجـــلات :

١ ـ الآداب العدد الرابع السنة الثانية سنة ١٩٥٤ .
مجلة شهرية تعنى بشؤون الفكر . تصدر عن دار العلم للملايين . بيروت .

٢ ـ الأقلام عدد خاص الجزء الثامن ، السنة الاولى سنة ١٩٦٥ مجلة فكرية عامة . تصدرها وزارة الاعلام ـ بغداد .

٣ ـ الرسالة العدد ٢٨٣ ، السنة السادسة سنة ١٩٣٨ مجلـــة اسـبوعية للآداب والعلوم والفنون . القاهرة .

٤ ـ الرسالة العدد ٤٠٦ ، السنة التاسعة سنة ١٩٤١ .

٥ ـ الكاتب المصري المجلد الأول العدد الرابع سنة ١٩٤٦ مجلة مصرية • رئيس تحريرها ، الدكتور طه حسين •

٦ ـ الكتاب المجلد الاول الجزء الاول السنة الاولى سنة ١٩٤٥ مجلة مصرية رئيس تحريرها عادل غضبان •

٧ ـ الكتاب عدد ممتاز المجلد الاول السنة الاولى الجزء الثالث سنة ١٩٤٦ •

٨ ـ الكتاب السنة الاولى المجلد الاول الجزء الخامس سنة ١٩٤٦ •

٩ ـ الكتاب السنة الاولى المجلد الاول الجزء السادس سنة ١٩٤٦ •

١٠ـ المعارف ، مجلة أدبية شهرية ، دار مكتبة الحياة ـ بيروت السنة الثانية المجلد الثالث العدد السادس سنة ١٩٦٢ •

١١ـ المقتطف الجزء الثاني مو المجلد الرابع والخمسين • سنة ١٩١٩ •

١٢ـ المقتطف الجزء الخامس من المجلد التاسع والتسعين سنة ١٩٤١ •

منهج البحث

« المقالة الادبية في العصر الحديث » •

١ ـ المقالة الادبية عند الغربيين • نبذة مختصرة •

٢ ـ المقالة الادبية عند العرب •

٣ ـ أنواع المقالة •

٤ ـ تعريف المقالة •

٥ ـ نتائج البحث •

أوراق
غير منشورة من كتاب المحكم
لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني
المتوفى سنة ٤٤٤هـ

دراسة وتحقيق بقلم
غانم قدوري حمد
مدرس مساعد في كلية الامام الاعظم

القسم الاول : الدراسة

لقد كان في ظهور كتاب (المحكم في نقط المصاحف) ، لأبي عمرو الداني (المتوفى سنة ٤٤٤هـ) ، مطبوعا سنة ١٩٦٠[١] ــ خدمة عظيمة ، ليس للدراسات القرآنية ، الرسم والضبط والقراءات ، فحسب بل للدراسات اللغوية أيضا ، خاصة ما يتعلق بالكتابة العربية وتاريخها ٠

وكان للجهد الكبير الذي بذله الدكتور عزة حسن في تحقيق الكتاب أثره في ظهور الكتاب على صورة أقرب ما تكون الى الدقة والصحة والضبط ، لولا أنه اعتمد على نسخة مخطوطة واحدة ، كانت هي كل ما استطاع الوصول اليه ، وكانت هي المخطوطة الوحيدة المعروفة للكتاب آنذاك[٢] ٠ ومهما تكن صحة ودقة المخطوطة الوحيدة ، ومهما يكن انتباه

---

(١) طبع الكتاب في دمشق سنة (١٣٧٩هـ ــ ١٩٦٠م) ، في سلسلة مطبوعات مديرية احياء التراث القديم في وزارة الثقافة والارشاد السورية ٠

(٢) المخطوطة المذكورة محفوظة في مكتبة (مصطفى جون) في مكتبة

المحقق واجتهاده في تصحيحها فان الاعتمـــاد على نسخة واحدة في نشر الكتب القديمة يعد أمرا غير مأمون الجانب ، لمـا يحتمل ان تتعرض لـه الكتب على يد النساخ - على مر الايام - من تحريف واضطراب وسقطات ٠ هذا الى جانب أن النسخة التي اعتمدها المحقق فيها خرم قد ذهب بالكراسة الثامنة من المخطوطة (من ورقة ٧١أ - ٨٠ب)[١] ٠

وقد كانت من بين المخطوطات التي صورها معهد المخطوطات التابع للجامعة العربية في القاهرة من مكتبات المملكة العربية السعودية في بعثته الى هناك (في ١٠-٢-١٩٧٣ - ٢٦-٥-١٩٧٣) - نسخة مخطوطة أخرى لكتاب (المحكم في نقط المصاحف) للداني[٢] ، وهي محفوظة في المكتبة المحمودية في مكتبة المدينة المنورة العامة برقم (٢٠ نحو) ، وقد احتفظت هـــذه النسخة بالكراسة الساقطة من النسخة التي اعتمدها الدكتور عزة حسن في نشر الكتاب ٠

وقد لمست أثناء اتصالي بكتاب (المحكم) أن هناك مواضع من الكتاب تغمض على الدارس وتثير بعض الاشكالات[٣] ، سبب كثير منهـا الاعتماد

كلية اللغات والتاريخ في جامعة انقرة بتركيا برقم (٣٤ ب) ٠ (انظر ص ٢٢ من مقدمة المحقق) ٠

(١) انظر هامش رقم ١ ص ١٧٩ من كتاب المحكم المطبوع ٠

(٢) جاءت بتسلسل (٣٤٤) في فهرس المعهـــد الموقت لمخطوطات السعودية ٠

(٣) انظر مثلا ص ١٠ من المطبوع ، حيث ورد ان ابن عمر كره نقط المصاحف ، وقد حدا ذلك ببعض الدارسين الى القـــول بأن نقط المصاحف كان معروفا قبل عمل أبي الاسود الدؤلي ، رغم أن ابن عمر عاش حتى سنة ٧٣ وقيل ٧٤هـ ، وان وفاة أبي الاسود كانت قبل سنة ٦٩هـ ، وعند رجوعي الى مخطوطة المدينة المنورة وجدت النص واضحا جليا ان أبا عمرو - ابن العلاء - هو المقصود بنص الداني لا ابن عمر ، رغم ان

على نسخة واحدة في طبع الكتاب ، وقد كان العثور على نسخة مخطوطة آخرى للكتاب في مكتبة المدينة ، واحتواء هذه النسخة على الجزء الساقط من نسخة تركيا ، ثم ما يمكن ان تقدمه هذه النسخة من قراءة أدق لمواضع كثيرة من النسخة المطبوعة ، الى جانب أهمية الكتاب المتجددة مع الزمن ، جعلني ذلك أحس بعظم فائدة اعادة نشر الكتاب مرة أخرى محققا على النسختين ، القديمة والجديدة ، خاصة أن النسخ المطبوعة منه لا تكاد توجد ـ اليوم ـ في كثير من المكتبات العامة ، بله دور بيع الكتب ، لمضي مدة ليست يسيرة على طبعه ، مع تلهف كثير من الناس على اقتنائه والاطلاع عليه •

وقد رأيت أن أعد الجزء غير المنشور من الكتاب ، محققا من نسخة المدينة المنورة ، الى جانب التنبيه على السطور التي سقطت من النسخة المطبوعة ، في مواضع متفرقة منها ، من النسخة الجديدة ، الى أن يتاح نشر الكتاب كاملا ، محققا من النسختين المخطوطتين ، ان شاء الله •

ولعل من المفيد ان أقدم لذلك بنبذة قصيرة عن مؤلف الكتاب ، مع بيان موجز لموضوع الكتاب عامة ، وموضوع النص المحقق ، وطريقة التحقيق ، مع دراسة لموضوع النص •

١ ـ مؤلف الكتاب

هو أبو عمرو ، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر ، الاموي مولاهم ، الداني نسبة الى مدينة (دانية) بالاندلس ، وكان يعرف أيضا بابن الصيرفي ، ولد سنة ٣٧١هـ بقرطبة ، وتوفي سنة ٤٤٤هـ بدانية •

طلب العلم في سن مبكرة ، وكان من أهل الحفظ والعلم والذكاء

ورود كراهة ابن عمر للنقط ـ لو صحت ـ لا تغير من حقيقة ان أبا الاسود كان أول من ابتدأ بنقط المصاحف •

والفهم ، وكان حسن الخط والضبط ، وقد ساعده ذلك على التقدم في علوم كثيرة ، فكان مقرئا ، حافظا ، مجودا ، محدثا ، مفسرا .

رحل من الاندلس الى المشرق ، فدخل مصر ، وحج ، ورجع الى الاندلس ، وسمع في أثناء رحلته هذه كثيرا من الشيوخ وأخذ عنهم .

وقد كان كثير الكتابة حسن التأليف ، ويذكر ان له أكثر من مائة تصنيف ، معظمها في علم القرآن ورواياته وتفسيره .

ومن كتبه المشهورة : التيسير في القراءات السبع ، وجامع البيان في القراءات السبع ، ومفردات القراء السبعة ، والاهتدا في الوقف والابتدا ، والموضح في الفتح والامالة ، والتجديد في الاتقان والتجويد ، والبيان في عدآى القرآن ، والمقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الامصار ، والمحكم في نقط المصاحف ، وغيرها مما هو مذكور في مظان ترجمته أو فهارس المكتبات[1] .

٢ ــ كتاب المحكم في نقط المصاحف

كانت الكتابة العربية في الجاهلية وصدر الاسلام خالية من نقط الاعجام ومن شكل الحركات ، وقد كتبت المصاحف العثمانية ــ في زمن الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه وبأمره ــ على تلك الطريقة ، مجردة من النقط والشكل ومما سواهما ، نقلا عن الصحف ، التي انتسخت في خلافة أبي بكر الصديق ، رضي الله عنه ، عن القطع التي كتب عليها القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأرسلت تلك المصاحف الى الامصار الاسلامية ، فكانت أئمة ينتسخ منها المسلمون مصاحفهم التي يقرءون فيها[2] .

---

(١) انظر مصادر ترجمته : الاعلام للزركلي ج ٣ ص ٣٦٦ ــ ٣٦٧ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ج ٦ ص ٢٥٤ ــ ٢٥٥ .

(٢) انظر عن جمع القرآن ونسخه في المصاحف ــ خلافة الصديق

وكانت بوادر اختلاط الالسنة وطروء اللحن قد بدأت تظهر بدرجة ملحوظة على متكلمي اللغة العربية بعد منتصف القرن الاول الهجري ، للظروف التي جدت على اللغة العربية بعد انتشار الاسلام ، فدفع ذلك ولاة الامور وعلماء الامة ـ خاصة في العراق ـ الى التفكير في ايجاد وسيلة يحافظون بها على سلامة اللغة العربية ، ويمنعون وقوع اللحن في القرآن الكريم ، بعد أن ظهرت بوادره على بعض الالسنة ، وخيفت عقباه[1] .

ولم تكن تلك الوسيلة الا محاولة تكميل الكتابة العربية لتحصر اللفظ وتدل على النطق وتمثله بطريقة أكثر دقة ، ذلك لان أكثر من صوت كان يشترك برمز واحد ، الى جانب أن بعض الاصوات ـ الحركات ـ لم يكن له رمز مستقل ، فحاول العلماء تكميل هاذين النقصين في الكتابة ، وتكاد تجمع المصادر على أن أبا الاسود الدؤلي (ت سنة ٦٧هـ على خلاف) هو الذي وضع الاساس لطريقة تمثيل الحركات[2] ، وأن تلميذيه نصر بن عاصم (ت ٩٠هـ) ويحيى بن يعمر (ت قبل ٩٠هـ) هما اللذان وضعا طريقة تخصيص كل صوت برمز واحد[3] .

وعثمان بن عفان رضي الله عنهما ـ البخاري : الجامع الصحيح ج ٦ ص ٢٢٥ و٢٢٦ .

(١) انظر : أبو بكر الزبيدي : طبقات النحويين واللغويين ص ١ . والداني : المحكم ص (١٨ ـ ١٩) .

(٢) انظر : أبو بكر بن الانباري : ايضاح الوقف والابتداء ج ١ ص ٣٩ ـ ٤١ ، والداني : المحكم ص ٦ ـ ٧ ، والسيرافي : أخبار النحويين البصريين ص ١٦ وأبو الطيب اللغوي : مراتب النحويين ص ١٠ ، وابن النديم : الفهرست ص ٤٠ .

(٣) أبو أحمد العسكري : شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص ١٣ ، وحمزة الاصفهاني : التنبيه على حدوث التصحيف ص ٢٧ ـ ٢٨ . وابن خلكان : وفيات الاعيان ج ١ ص ٣٤٤ .

كانت طريقة أبي الاسود الدؤلي تقوم على تمثيل الحركات بواسطة نقط مدورة ، بلون يخالف لون مداد الكتابة ، فالفتحة نقطة فوق الحرف ، والكسرة نقطة تحته ، والضمة نقطـة بين يدى الحرف ، واذا جاء مع التنوين حركة جعلت النقطة نقطتين • وقد تطورت هذه الطريقة بمرور السنين ، وأضيفت اليها علامات أخرى لتخصص حالات نقطية معينة مثل التشديد والسكون والهمز والمـد وغير ذلك ، وعـم استعمال ذلك في المصاحف ، وقام الخليل بابدال النقط المدورة بحروف صغيرة ترسم بلون المداد[1] ، وظلت طريقة أبي الاسود في صراع مع طريقة الخليل حتى استقر الامر على استخدام طريقة الخليل ، سواء في ضبط المصاحف أو ما يكتب في غيرها •

وكان علماء السلف ـ من المهتمين بعلوم القرآن وعلوم العربية ـ قد وضعوا منذ وقت مبكر رسائل وكتبا توضح طريقة النقط والشكل ، ومنهاج الناقطين في ذلك ، حتى انه لينسب الى أبي الاسود مختصر في النحو أو النقط[2] • الا أن أول من صنف النقط ورسمه في كتاب وذكر علله هو الخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ) ، ثم صنف بعـده جماعة من النحويين والمقرئين[3] • لكن لم يصلنا من تلك المؤلفات التي ترجع الى ما قبل عصر

---

(١) انظر الداني : المحكم ص ٦ و٧ ، وأبو الحجـاج البلوي : ألف با ج ١ ص ١٧٦ •

(٢) أبو بكر الانباري : ايضاح الوقف والابتدا ج ١ ص ٤١ ، والداني : المحكم ص ٤ •

(٣) الفهرست لابن النديم ص ٣٥ ، والمحكم ص ٩ • وقد ذكـر الداني في المحكم (ص ٩) من ألف قبله في الموضوع ، وأضاف اليهم الدكتور عزة حسن في مقدمة تحقيق الكتاب جماعة من علماء العربية وغيرهم ممن ألف في الموضوع فبلغ بهم سبعة عشر مؤلفا (ص ٣٢ ـ ٣٣ من المقدمة) •

الداني (ت ٤٤٤هـ) شيء يذكر[1] • وقد استطاع الداني أن يعوضنا بكتابه (المحكم) تلك الاصول المفقودة ، باعتماده على كثير من كتب سابقيه ، فنقل نصوصا وافية منها •

ولعل أهمية كتاب (المحكم في نقط المصاحف) لابى عمرو الداني تتجلى من خلال الامور التالية[2] :

١ ـ ان موضوع النقط والشكل من الموضوعات المهمة بالنسبة لضبط المصحف الكريم ، وبالنسبة للكتابة العربية وتاريخها • وهذا الموضوع قد أصابه الاهمال واظلمت معرفة أصوله الاولى ، فجاء كتاب (المحكم) مزيحا لتلك الظلمات ، مقـدما للدارسين مادة قيمـــة نادرة في موضوع النقط والشكل •

٢ ـ كتاب (المحكم) أكبر كتاب في بابه ، جمع فيه مؤلفه كل ما عرف في موضوع النقط الى زمانه •

٣ ـ كتاب المحكم أقدم كتاب وصلنا في موضوعه ، فيما أعلم ، وما جاء بعده من كتب في الموضوع ـ على قلتها ـ تعتمد عليه اعتمادا كبيرا •

٤ ـ وليس من شك في ان كون الكتاب من تأليف أبي عمرو الداني يضفى عليه أهمية كبيرة لما للداني من منزلة في مجال الدراسات القرآنية ، ولكثرة ما ألفه فيها واشتهار كتبه بين الناس واعتمادهم عليها

أما منهج الداني في الكتاب فانه قد جعله أبوابا وفصولا ، تحدث فيها

---

(١) من أقدم ما وصلنا في موضوع النقط فصل صغير ورد في كتاب أبي عبيد (فضائل القرآن) (لوحة ٥٧) ، عمن كره نقط المصاحف ، ومن ترخص فيه من التابعين خاصة • وكذلك ورد في كتاب المصاحف لابن أبي داود باب عن كيفية النقط نقلا عن أبي حاتم سهل بن محمد السجستاني (ص ١٤٤ ـ ١٥٠ من كتاب المصاحف) •

(٢) وانظر د• عزة حسن : مقدمة كتاب المحكم (ص ٢٠ ـ ٢١) •

عن تاريخ النقط ، ومذاهب الناقطين • فبدأ بذكر بدايات النقط ، ومن بدأ به ، ثم ذكر من كره ذلك من السلف ومن ترخص فيه ، وذكر بابا جامعا في موضوع النقط وكيفيته ، وتحدث بعد ذلك عن ترتيب حروف الهجاء ونقط الاعجام ، ثم تكلم في الابواب التالية عن كيفية نقط الحركات ، والتشديد ، والسكون ، والمد ، والتنوين ، والمظهر والمخفى والمدغم من الحروف ، وهمزة الوصل ، وهمزة القطع ، ثم تحدث عن نقط ما نقص هجاؤه وما زيد فيه ، وختم الكتاب بعدة أبواب تتعلق بمذاهب متقدمي أهل النقط من النحاة •

٣ – النص الساقط من النسخة المطبوعة

أشار الدكتور عزة حسن في مقدمة تحقيقه لكتاب (المحكم) الى أن النسخة المخطوطة التي اعتمدها في التحقيق قد وقع فيها خرم ذهب بالكراسة الثامنة من الكتاب ، ومقدارها عشر ورقات[١] ، فظهر الكتاب مطبوعا على تلك الصورة الناقصة ، ولاشك أن أمنية كل مطلع على الكتاب كانت العثور على نسخة أخرى منه ، تكمل النقص الموجود في النسخة المطبوعة ، التي كان يظن أن نسختها المخطوطة هي الوحيدة في العالم لهذا الكتاب • لكن بعثة معهد المخطوطات كشفت الستر عن نسخة أخرى منه ، لم تكن معروفة ، عثر عليها في المكتبة المحمودية في مكتبة المدينة المنورة ، وهي كاملة ، فجاءت مكملة للنقص الموجود في النسخة المطبوعة •

تقع مخطوطة المدينة المنورة ضمن مجموعة في خمس وأربعين ورقة (من ورقة ٨٢ – ١٢٥) ، قياسها ١٨ × ٢٥سم ، وفي كل وجه من الاوراق ثمانية وعشرون سطرا ، في الغالب ، وهي مكتوبة بقلم نسخي قليل النقط ، وبعض أوراقها بخط مغاير[٢] ، وقد فرغ من نسخها (نهار الاحد ، التاسع

---

(١) انظر مقدمة تحقيق المحكم ص ٢٢ ، وص ١٧٩ من الكتاب •

(٢) هذه المعلومات مأخوذة من البطاقة التي كتبتها بعثة معهد

عشر من شهر شوال ، سنة سبع وتسعين وسبعمائة من هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم)[1] .

أما الخرم الموجود في النسخة المطبوعة فيبدأ في نسخة المدينة من نهاية ظهر الورقة ١١١ ، وينتهي في منتصف ظهر الورقة ١١٦ ، وهو بهـذا يستغرق عشر صفحات تقريبا من المخطوطة .

وقد أشار محقق الكتاب الى ان الخرم يشمل الابواب الآتية[2] :

١ ـ قسم من آخر (باب ذكر نقط ما زيدت الالف في رسمه) .

٢ ـ باب ذكر نقط ما زيدت الواو في رسمه .

٣ ـ باب ذكر نقط ما زيدت الياء في رسمه .

٤ ـ قسم من أول (باب ذكر نقط ما نقص هجاؤه) .

وهو كما أشار المحقق الا ان ترتيب الابواب يختلف قليلا عما ذكره ، فبعد باب نقط ما زيدت الالف في رسمه يأتي باب نقط ما زيدت الياء في رسمه ، ثم ما زيدت الواو في رسمه ، أما الباب الاخير من النص فقد سماه الداني (باب ذكر نقط حروف متفرقة نقصت من هجائها) .

٤ ـ طريقة تحقيق النص

ان ما يقال في أي كتاب يطبع من نسخة مخطوطة واحدة يمكن أن يقال في النص الذي بين أيدينا ، ذلك أنه يعتمد على نسخة واحدة ، هي مخطوطة المدينة ، ومما يزيد في صعوبة التحقيق هنا أن المخطوطة مكتوبة بخط خال من النقط تقريبا ، ويكثر فيها التصحيف ، كما يتضح من المقارنة

المخطوطات في أول مصورة المخطوطة ، عن النسخة الاصلية المحفوظة في مكتبة المدينة المنورة ، وهي المعتمدة في تحقيق النص .

(١) انظر ورقة ١٢٥ ب .

(٢) المحكم ص ١٧٩ هامش ١ .

بالنص المطبوع ، كذلك لا تخلو المخطوطة من بعض السقطات ، لكن ذلك كله لا يحول دون تقديم نص أقرب الى الصورة التي أرادها المؤلف ، بالاستعانة بما كتبه المؤلف نفسه في كتابه (المحكم) ، وكتابه الآخر (المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الامصار) ، وما يتصـــل بموضوع النص من كتب •

ويتلخص ما قمت به من عمل لتقديم هذا النص محققا ليرى النور بأمور ، هي :

١ ـ رتبت النص في أبواب وفصول مستقلة ، حسب ما أراد المؤلف ، وقسمت الابواب والفصول الى فقرات ، وحاولت استيفاء علامات الترقيم في النص ، ووضعت الآيات القرآنية والكلمات المخصوصة برسم معين بين أقواس •

٢ ـ حاولت تقويم بعض العبارات ، بتصحيح ما وقع في بعض الكلمات من تحريف ، أو باضافة كلمات يقتضيها السياق ، وضعتها بين قوسـين معقوفين •

٣ ـ رددت الآيات الى مواضعها من السور في المصحف ببيان رقـم الآية ورقم السورة ، كذلك ذكرت بعض مصادر ما أورده المؤلف من رسم بعض الكلمات بطريقة معينــــة ، من كتب الرسم ، مثل كتاب (المقنع) للداني نفسه ، وكتاب (هجاء مصاحف الامصار) لابي العباس أحمد بن عمار المهدوي ، وغيرهما • كما ذكرت القراءات التي أشار اليها المؤلف من كتب القراءات •

٤ ـ ان ضبط الكلمات التي زيد في هجائها أو نقص هجاؤها حسب ما وصف المؤلف من تمثيـل الهمزة بنقطة صـــفراء ، والحركات بنقط حمراء ، لا يتأتى مع وسائل الطباعة بسهولة ، لذلك آثرت ان أثبت رسم

الكلمات حسب ما ورد في المصحف الاميري[1] ، الذي أشرفت على رسمه وضبطه وطباعته لجنة من كبار علماء مصر آنذاك ، اتبعت ذلك اعتمادا على فهم القارىء للصورة التي يصفها المؤلف .

٥ ـ رأيت أن من المفيد أن أثبت قبل ايراد النص المواضع التي سقط فيها سطر كامل من النسخة المخطوطة ، وهو موجود في مخطوطة المدينة ، كذلك المواضع التي غمضت قراءتها على المحقق .

٦ ـ ولكي يكون النص الساقط من المطبوع موضوعا متصلا مفهوما ألحقت بأوله تمام الباب الذي سقط نصفه ، وألحقت بآخره شيئا يسيرا من المطبوع يتم به الموضوع .

٥ ـ دراسة لموضوع النص

الاصل في الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه بتقدير الابتداء بـه والوقف عليه[2] ، كذلك الاصل في الكتابة الهجائية ان تمثل كل وحدة صوتية برمز كتابي واحد ، لكن استحالة مسايرة الكتابة لحركة اللغة في تطورها وتغيرها أدت ـ بمرور الزمن ـ الى وجود مظاهر متعددة لقصور الكتابة في تمثيل النطق تمثيلا دقيقا[3] ، وتكاد تنحصر تلك المظاهر في أمور هي[4] :

١ ـ وجود رموز كتابية معينة قد تنطق بطريقة غير التي تشير اليها الرموز المكتوبة ، مثل رمز الياء في (رمى ، يسعى ، مصطفى ...) .

---

(١) طبع هذا المصحف طبعته الاولى سنة ١٩٢٣م بالقاهرة ، وتوالت طبعاته الى اليوم ، والطبعة المعتمدة هي الطبعة الرابعة ١٩٦٨م .

(٢) انظر : السيوطي : همع الهوامع ج ٢ ص ٢٣١ .

(٣) فندريس : اللغة ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨ .

(٤) د. كمال محمد بشر : علم اللغة العام (الاصوات) ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ . و د. علي عبدالواحد وافي : علم اللغة ص ٢٤٨ وما بعدها .

٢ ـ وجود رموز في الكتابة دون وجود مقابل صوتي لها في الكلام المنطوق ، مثل رمز الالف في (مائة ، رموا •••) والواو في (عمرو ، أولئك) والياء في (بأييد وبأييكم) في رسم المصحف خاصة •

٣ ـ كذلك فان عامة الكتابات الهجائية تهمل كثيرا من تفاصيل الكلام المنطوق مثل النبر والتنغيم وغيرهما ، أو تهمل تمثيل بعض الاصوات ، كما نجد في الكتابات السامية القديمة حيث لا نجد ما يمثل الحركات سواء أكانت طويلة أم قصيرة •

والنص الذي بين أيدينا ، من كتاب (المحكم) للداني ، يعالج الكلمات التي زيدت في هجائها رموز لا يقابلها في النطق شيء • ويبين الوجوه التي يمكن أن تفسر عليها تلك الزيادة ، وطريقة ضبط تلك الكلمات ، حتى يستبين للقارىء الوجه الصحيح لنطقها •

والذي يهمنا هنا هو الوجوه التي علل بها الداني زيادة تلك الرموز ، وهل هي فعلا تحتمل كل تلك الوجوه التي يسردها أو أنها في الاصل كانت قد نتجت عن سبب معين واحد أو أسباب متعددة ؟

والملاحظ على الكلمات التي جاءت فيها رموز كتابية مزيدة ، بادىء ذي بدء ، أنهـا من الكلمات المهموزة ، وأن تلك الزيادة ترتبط برمز الهمزة ، عدا كلمة (عمرو) ، التي زيد في رسمها الواو دون ان تكون فيها همزة[1] • ولاشك في أن فهم تاريخ الهمزة صوتا وكتابة في اللغة

(١) كشفت الدراسات اللغوية المعاصرة أن من ظواهر الكتـابة النبطية الحاق واو في آخر أسماء الاعلام ، واسم (عمرو) من الاسـماء الشائعة في النقوش النبطية (انظر د• جواد علي : تاريخ العرب قبـل الاسلام ج ٧ ص ٢٩٩) فلعل زيادة الواو في كلمة (عمرو) في الكتابة العربية هي من بقايا تلك الواو التي تزاد في آخر الاعلام النبطية ، سيما وان الكتابة العربية ـ في الرأي الراجح ـ منحدرة عن الكتابة النبطية •

العربية يقرب الينا الفهم الصحيح لتلك الظواهر الكتابية .

الهمزة صوت حنجري ، ينتج بأن ينطبق الوتران الصوتيان انطباقا تاما ، فلا يسمح للهواء بالمرور من الحنجرة لحظة ، ثم ينفرجان فيندفع الهواء المضغوط خلف الاوتار فجأة محدثا صوتا انفجاريا[1] . والهمزة لكونها أعمق الاصوات مخرجا ثقل عليهم نطقها لانه كالتهوع[2] . فكان من نتيجة ذلك أن كثر تسهيلها في الكلام ، وهي اذا سهلت ذهبت من النطق البتة ، وخلفتها حركة طويلة أو واو أو ياء[3] . وقد كان من مذهب أهل الحجاز تسهيل الهمزة في كلامهم ، في غير أول الكلمة ، وكان من مذهب تميم ومن جاورهم تحقيق الهمزة حيث وقعت في الكلام[4] .

وللهمزة في الكتابات السامية القديمة رمز واحد ، هو ما نسميه (الالف) ، فقد كان هذا الاسم علما للهمزة ، لكنه في العربية صار يدل على الفتحة الطويلة وصار اسم (الهمزة) يدل على الالف السامية القديمة[5] .

---

(١) د. كمال محمد بشر : الاصوات ص ١٤٢ ، وانظر د. ابراهيم أنيس : الاصوات اللغوية ص (٩٠ ــ ٩١) .

(٢) سيبويه : الكتاب ج ٢ ص ١٦٧ ، وانظر ابن يعيش : شرح المفصل ج ٩ ص ١٠٧ و ص ١١٦ و ج ١٠ حتى ١٣٤ .

(٣) انظر في كيفية تسهيل الهمزة : سيبويه : الكتاب ج ٢ ص ١٦٣ وما بعدها ، وابن يعيش : شرح المفصل ج ٩ ص ١٠٧ وما بعدها .

(٤) انظر في مذاهب العرب في ذلك : سيبويه : الكتاب ج ٢ ص ١٦٣ و١٦٧ و٢٧٧ و٢٨٦ ، وابن جني : الخصائص ج ١ ص ٣٨٣ ، و د. ابراهيم أنيس : في اللهجات العربية ص ٧٨ . و د. عبدالصبور شاهين : القراءات القرآنية ص ٣٠ .

(٥) انظر د. ابراهيم أنيس الاصوات اللغوية ص ٩٥ . وانظر أيضا د. عبدالصبور شاهين : القراءات القرآنية ص ١٧ ــ ١٨ .

والهمزة في مذهب من يحققها في النطق لا ترسم الا ألفا ، حيث وقعت وبأي حركة تحركت ، وهي ترسم في مذهب من يسهلها بما تؤول اليه في النطق من حركة طويلة أو واو أو ياء[1] • وقد بني تصوير الهمزة في الرسم العثماني على التسهيل في أكثر المواضع[2] • فجاءت الهمزة مرسومة ألفا في أول الكلمة ، لانها لا تأتي الا محققة في هذا الموضع ، سواء كان ذلك في لغة من يحقق الهمزة أو من يسهلها ، وجاءت مرسومة ألفا أو واوا أو ياء ، في غير أول الكلمة ، على لغة من يسهل الهمزة •

والاصل الذي أشرنا اليه من أن الكلمة ترسم بحروف هجائها بتقدير الابتداء بها والوقف عليها لم يكن تطبيقه حديا صارما ، بل جاءت أمثلة ليست قليلة لم يلتزم فيها ذلك الاصل ، حتى لقد قال الداني[3] : « عاملوا في كثير من الكتابة اللفظ والوصل دون الاصل والقطع » وقال أيضا[4] : والمذهبان قد يستعملان في الرسم ، دلالة على جوازهما فيه » •

والهمزة التي تقع في أول الكلمة ترسم ألفا ، لانها تنطق محققة في مذهبي العرب جميعا ، هذا على تقدير الابتداء بها ، فاذا توسطت في كلام ، بسبب اتصال حرف من حروف المعاني في أول الكلمة ، أو بسبب النطق بها في كلام متصل ، سقطت في اللفظ وأخذت حكم المتوسطة في التخفيف ، لكن رسمها يظل ثابتا على تقدير الابتداء بها ، في الغالب ، وقد استجاب الكتاب في أمثلة معينة لواقع نطق الهمزة المبتدئة اذا توسطت ، فرسمت

---

(١) انظر ابن جني : سر صناعة الاعراب ج ١ ص ٤٦ ـ ٤٧ والفراء : معاني القرآن ج ٢ ص ١٣٤ و٢٢٠ وج ٣ ص ١٣٦ •

(٢) الداني : المحكم ص ١٥١ ، والسيوطي : همع الهوامع ج ٢ ص ٢٣٣ ، ونصر الهوريني : المطالع النصرية ص ٢٦ و٦٥ •

(٣) المحكم ص ١٥٨ •

(٤) المقنع ص ٤٤ •

كما لو أنها متوسطة ، في مثل (لئلا ولئن وحينئذ) •

والهمزة التي تقع في آخر الكلمة وكان ما قبلها ساكنا ترسم في موضعها على السطر مثل : ملء ، دفء ، الخبء ، المرء ، واذا كان ما قبلها متحركا رسمت على وفق الحرف الذي منه حركة ما قبلها ، بأي حركة تحركت هي ، لان حركتها تسقط عند الوقف • فاذا كان ما قبلها مفتوحا رسمت ألفا نحو : ذرأ ، يُستهزأ ، نبأ ، الملأ ، واذا كان مضموما لسمت واوا مثل : امرؤ ، اللؤلؤ • واذا كان مكسورا رسمت ياء مثل : يستهزِىء ، يُبدىء ، خاسئا ، البارىء •

هذا على تقدير الوقف على الكلمة بالسكون • فاذا توسطت بسبب اتصال شيء بها ، أو بسبب النطق بها في كلام متصل أخذت حكم المتوسطة في التخفيف ، نطقا ، وكان الكاتب بين أن يحافظ على رسمها قبل التوسط وبين أن يرسمها بما تؤول اليه بعد التوسط ، اذا كان سبب توسطها اتصالها بالضمائر ، فيرسم : هذا خطؤك ونبؤك ، وعجبت من خطئك ونبئك ، بالواو والياء ، ويرسم أيضا بالالف ، هـــذا خطأك ورأيت خطأك وعجبت من خطأك[1] •

أما اذا كان التوسط بسبب النطق بالهمزة في كلام متصل فان الغالب أن يظل رسم الكلمة على تقدير الوقف عليها ، لكن أمثلة في الرســـم العثماني جاءت مرسومة على تقدير وصل الكلمة بما بعدها ، وذلك مثل : تلقاىء ايتاىء ، آناىء ، ووراىء ومثل جزاؤا ، شركؤا ، أنبؤا ، والشفعؤا ، الضعفؤا ، العلمؤا ، البلؤا ، دعؤا ، نشؤا • ومثل نبؤا ، وما أشبه ذلك[2] • مع ملاحظة حذف الالف (رمز الفتحة الطويلة) في بعض هذه الامثلة ،

---

(١) ابن ولاد : كتاب المقصور والممدود ص ٢ •

(٢) انظر الداني : المقنع ص (٥٥ ـ ٥٩) •

وهو أمر شائع في الكتابة العربية القديمة ، وفي الرسم العثماني أيضا •

وقد مر من قبل ان الكتابة عامة لا تواكب اللغة في تطورها ، بل هي تتشبث غالبا بهجاء الكلمات المعروف على أيدي الكاتبين ، رغم ما قد يلحق الكلمات من تطور في طريقة نطقها ، لكن الكتاب قد يثبتون صورة النطق الجديد الى جانب النطق القديم ، وهذا ما نلاحظه في عامة الكلمات التي رسمت فيها الهمزة برمزين : ألف وواو أو ألف وياء ، مما أورده الداني في النص الذي بين أيدينا •

فتعليل زيادة الواو ـ اذن ـ في اولئك ، أولئكم ، أولى ، أولوا ، ساوريكم لأوصلبنكم ، وزيادة الياء في بأييد ، بأييكم ، افاين ، بنأى ، ملأيه ، ملأيهم هو أن الكتاب اثبتوا رمز الهمزة مبتدأ بها أو موقوفا عليها الى جانب اثباتهم رمزها وهي منطوقة في كلام متصل •

فالهمزة المفتوحة بعد كسرة في مثل (بأيد) والمكسورة بعد فتح في مثـل (أفان ، من نبأ) تصير حين تسهل ياء ضعيفة (بين بين) ، فأثبت الكتاب رمزها ياء ، دون ان يحذفوا الالف ، التي تمثل نطقها مبتدأ بها أو موقوفا عليها ، كذلك الحال في ما رسمت فيه الهمزة بألف وواو •

وهذا الاتجاه في تعليل زيادة تلك الرموز يمكن أن يشمل الكلمات التي أوردها الداني في النص الذي بين أيدينا من كتابه (المحكم) ما عدا أمثلة محدودة مهموزة مثل (لشاىء ، جاىء ، لا اذبحنه ، لا الى) وأمثلة أخرى غير مهموزة نقصت من هجائها مثل (نجى ، لنصر ، لنظر) بحذف احدى النونين •

أما ما ذكره الداني من وجوه متعددة في تعليل زيادة تلك الرموز من كونهـا صورة للحركة ، أو الحركة نفسها ، أو علامة لاشباع الحركة ، أو أنها زيدت للفرق ، فانه مما لا يقوم عليه دليل أكيد • والموضوع يحتمل

كلاما أوسع من هذه العجالة ، التي أرجو أن تعين القارىء على تفهم كلام الداني بصورة أوضح[1] .

القسم الثاني

تصحيحات وتحقيقات في القسم المطبوع

١ ـ جاء اسم الكتاب في المطبوع هكذا (المحكم في نقط المصاحف) ، وجاء في آخر المطبوع (ص ٢٦٠) : « تم جميع كتاب المحكم في الشكل والنقط » .

واسم الكتاب في مخطوطة المدينة (المحكم في علم نقط المصاحف) ، وجاء في آخر المخطوطة « تم كتاب المحكم في علم نقط المصاحف » .

٢ ـ في المطبوع (ص ٦) « قال أبو عمرو : يحتمل أن يكون يحيى ونصر أول من نقطاها للناس بالبصرة » .

وفي مخطوطة المدينة (ورقة ٨٣/أ) « أول من نقطها » .

٣ ـ في المطبوع (ص ١٠) : « حدثنا خلف بن أحمد بن أبي خالد القاضي ، قال نا زياد بن عبدالرحمن اللؤلؤي ، نا محمد بن يحيى بن حميد ، قال نا محمد بن يحيى بن سلام ، قال نا أبي قال نا عثمان عن ابن ...[1] عن ابن عمر أنه كان يكره نقط المصاحف . قال عثمان : وكان قتادة يكره ذلك » .

وذكر المحقق في الهامش (١) ان في الاصل كلمة مطموسة لم تمكن قراءتها ولا الاهتداء اليها .

وفي مخطوطة المدينة (ورقة ٨٤/أ) كتب بكل وضوح « ... ثنا

---

(١) من أراد تفصيلا في هذا الموضوع فليرجع الى بحث (الرسم المصحفي : دراسة لغوية تاريخية) لكاتب هذه السطور ، وهو مكتوب على الرونيو ، وينتظر الطبع ، ان شاء الله تعالى .

عثمان عمن حدثه عن أبي عمرو انه كان يكره نقط المصاحف ••• » •

ولعل المقصود بأبي عمرو هنا هو أبو عمرو بن العلاء المتوفى سنة ١٥٤هـ أو ١٥٦ ، لا عبدالله بن عمر المتوفى سنة ٧٣هـ أو ٧٤ ، رضي الله عنهما •

٤ ـ في المطبوع (ص ١٩) « فأما الحمرة فللحركات والسكون والتشديد والتخفيف ، وأما الصفرة فللهمزات خاصة » •

وفي المخطوط (ورقة ٨٦/أ) « فأما الحمرة فللحركات والتنوين والتشديد والتخفيف والسكون والوصل والمد ، وأما الصفرة فللهمزات خاصة » •

٥ ـ في المطبوع (ص ٢٣) : « ففي النقط الاعراب ، وهو الرفع والنصب والخفض ، وفيه علامات الممدود ، والمهموز ، والتشديد في الموضع الذي يجوز أن يكون مخففا ، والتخفيف في الموضع الذي يجوز أن يكون مشددا » •

وفي المخطوط (ورقة ٨٦ب) : « ففي النقط الاعراب ، وهو الرفع والنصب والخفض ، وفيه علامات الممدودة والمقصورة ، والمهموز ، والتشديد في الموضع الذي يجوز أن يكون مشددا ، والتخفيف في الموضع الذي يجوز ان يكون مخففا » •

٦ ـ وجاء في المطبوع (ص ٣٥) رواية عن الخليل بن أحمد بشأن نقط اعجام الحروف ، الا أن الرواية أهملت الحديث عن اعجام الزاي والظاء والغين ، فمما جاء في المطبوع : « ••• والذال فوقها واحدة ، والشين فوقها ثلاث ، والضاد فوقها واحدة ، والفاء اذا وصلت فوقها واحدة ••• »

وقد جاءت الرواية في مخطوطة المدينة كاملة على هذا النحو

(ورقة ٨٩/أ) :

« ... والذال فوقها واحدة ، والزاي فوقها واحدة ، والشين فوقها ثلاث ، والضاد فوقها واحدة ، والظاء فوقها واحدة ، والغين فوقها واحدة ، والفاء اذا وصلت فوقها واحدة ... » .

٧ ـ وجاء في المطبوع (ص ٣٥) في نفس رواية اعجام الحروف :
« .. والقاف اذا وصلت فتحتها واحدة ، وقد نقطها ناس من فوقهـا اثنتين ، فاذا فصلت لم تنقط .. » .

وفي مخطوطة المدينة (ورقة ٨٩/أ) : « ... والقاف اذا وصلت فوقها واحدة ، وقد نقطها ناس من فوقها اثنتين ، فاذا فصلت لم تنقط » .

٨ ـ في المطبوع (ص ٤٣) « لان الذي رآه أبو الاسود ومن بحضرته من الفصحاء والعلماء ، حين اتفقوا على نقطها ، أوجه ... »

وفي مخطوطة المدينة (ورقة ٩٠/أ) « .. ومن بحضرته من الصحابة والعلماء .. » .

٩ ـ وكان أبو عمرو الداني (ص ٤٣) يتحدث عن علة جعل الحركات نقطا كنقط الاعجام ، فسقط في هذا الموضع سطر من المطبوع ، أحس به المحقق فأضاف كلمة واحدة للنص ، لكن تمـام العبارة كما جاءت في مخطوطة المدينة (ورقة ٩٠ب) ، والزيادة موضوعة بين قوسين معقوفين ، هو « على أن اصطلاحهم على جعل الحركات نقطا كنقط الاعجام قد يتحقق من حيث كان معنى الاعراب بالحركات [والاعجام بالنقط البيان ، فالاعراب من قولهم للرجل المبين عن نفسه معرب] ، والاعجام من قولهم أعجمت الشيء .. » .

١٠ ـ وسقط سطر في المطبـوع من كلام الداني عن نقط المشـدد

(ص ٥٠) ، وجاءت عبـارته كاملة في المخطوط (ورقة ٩١ب) وهي ، والزيادة موضوعة بين قوسين معقوفين ، « .. ثنا قالون : أن في مصاحف أهل المدينة ما كان من حرف مشدد فعليه دال ، وفتحة الدال [الى] فوق ، قال : [وان كان التشديد يرجع الى الفتح فهو فوقه] وان كان يرجع الى الكسر فمن تحت الحرف ، قال أبو عمرو : ولم يذكر قالون الضـم » .

١١ ـ وكان الداني يتحدث عن نقط التنوين في مثل (ماءً ، غثاءً) مما لم ترسم فيه ألف بدلا من التنوين المفتوح في الوقف ، فذكر (ص ٦٥) ان نقطتي التنوين توضعان فوق الهمزة بعد الالف ، وذكر وجهين آخرين : الاول أن ترسم ألف بالحمرة قبل الالف السوداء ، وتوقع الهمزة نقطـة بالصفراء بينهما ، وتجعل نقطتا التنوين على الالف السوداء ، والثاني أن ترسم ألف بالحمرة بعد الالف السوداء ، وتوقع الهمزة نقطة بالصفراء بينهما أيضا ، وتجعل نقطتا التنوين على الالف الحمراء ، ثم ذكر مايرجح به هذا الوجه ، فمما قاله في ذلك (ص٦٦) : « ولان من العرب من لايعوض منه في حال الخفض والرفع ، حكى ذلك عنها الفراء والاخفش » .

ومعنى العبارة على هذا النحو غامض ، لا يستقيم معه سياق الكلام ، والحقيقة هي أن سطرا سقط من هذه العبارة ، فجعلها ذلك مضطربة ، ونص كلام الداني كما جاء في مخطوطة المدينة (ورقة ٩٤ب) : « لان من العرب من لا يعوض [من التنوين في حال النصب ألفا ، كما لا يعوض] منه في حال الخفض والرفع ، حكى ذلك عنها الفراء والاخفش » .

١٢ ـ وكان الداني (ص ٧٠) يتحدث عن كيفيـة نقط التنوين اذا أتى بعده ياء أو واو ، وكان قد سقط من العبارة سطر ، وقد أحس بذلك

محقق الكتاب ، فألحق ما يقيم به معنى العبارة ، لكن زيادة المحقق جاءت في غير موضعها تماما ، الى جانب أن عبارة المؤلف الاصلية أكمل وأدق ، كما تشير الى ذلك مخطوطة المدينة ، قارن بين النصين :

« وان كان الحرف ياء أو واوا ففيه وجهان ، ان نقط ذلك على قراءة من أذهب غنة النون والتنوين ، مع الادغام الصحيح الذي لا يبقى للحرف الاول فيه أثر [جعل على الياء والواو علامة التشديد] ، ... » .

ونص مخطوطة المدينة (٩٥/أ) :

« وان كان الحرف ياء أو واوا ففيه وجهان ، ان نقط ذلك على قراءة من أذهب غنة النون والتنوين مع الادغام [عند هذين الحرفين ، جعل عليهما علامة التشديد الدالة على الادغام] الصحيح ، الذي لا يبقى للحرف الاول فيه أثر ... » .

١٣ ـ وفي باب نقط النون الساكنة عند الراء واللام والياء والواو قال الداني (ص ٧٤) : « فيدل بذلك على الادغام الذي يبقى فيه للنون صوتها الذي لها من الخيشوم ، وهو الغنة ، ولا يقلب الحرف فيه قلبا تاما ، وهذا المذهب في الاستعمال أولى » .

وفي مخطوطة المدينة (ورقة ٩٥ب) : « فيدل بذلك على الادغام الذي يبقى فيه للنون صوتها الذي لها من الخيشوم ، وهو الغنة ، ولا يقلب الحرف فيه قلبا تاما ، [وتذهب النون ولا يبقى لها أثر] ، وهذا المذهب في الاستعمال أولى » .

١٤ ـ وتحدث الداني عن ادغام الطاء الساكنة في التاء ، وعن كيفية نقط ذلك ، وقد وقعت في النسخة المطبوعة بعض التصحيفات ، كما يتضح ذلك من المقارنة بمخطوطة المدينة ، قال في المطبوع (ص ٨٠) : « فأما ما أجمع عليه أئمة القراءة من ادغام الطاء الساكنة في التاء ، وتبقية صوت

الطاء مع الادغام ، لئلا يخل بالطاء ••• فيعلم بعلامة السكون أن الطاء لم تنقلب قلبا خالصا ، وأن الاطباق الذي هو صيغتها باق على حاله ، وببيانه امتنع القلب ••• » •

وعبارة مخطوطة المدينة هي (ورقة ٩٦/أ) :

« ••• وتبقية صوت الاطباق مع الادغام ••• وان الاطباق الذي هو صفتها باق على حاله وتبيانه ، فامتنع القلب ••• »

١٥ ــ وتحدث الداني عن نقط أهل المشرق لالف الوصل فقال (ص ٨٦) : « •• فيجعلون صلة ألف الوصل في الكسر على رأس الالف أبدا ، ولا يعتبرون ما قبلها ولا ما بعدها من الحركات ، مع التنوين وغيره •• »

وصواب العبارة من مخطوطة المدينة هو (ورقة ٩٨ب) :

« •• فيجعلون صلة ألف الوصل في الكل على رأس الألف أبدا ••• »

١٦ ــ وتحدث الداني عن نقط الهمزتين في أول الكلمة ــ الاولى مفتوحة ، والثانية مكسورة ، في مثل أءذا ، أءله ، أءنك ــ في مذهب من فصل بينهما بألف ، فقال انه تلحق ألف بالحمراء بين الهمزتين ، أو تجعل في موضعها مطة ، وذكر مذهبا آخر في نقط هذا الضرب ، وقال (ص ١٠٣ من المطبوع) :

« ورأيت جماعة من علماء أهل النقط يجعلون الهمزة المحققة في هذا الضرب ، في مذهب من فصل ، قبل الالف السوداء ، ويجعلون الهمزة المسهلة نقطة بالحمراء بعدها ، ويجعلون على الالف السوداء مطة ، (فيحققون بذلك أن الفاصلة التي قد يحذف من الرسم ما هو أوكد منها وأولى هي المرسومة) • وذلك خطأ لاشك فيه ••• » •

والعبارة الموضوعة بين قوسين كبيرين جاءت في مخطوطة المدينة

بشكل آخر أكثر وضوحا ، على ما ترى (ورقة ١٠٠/أ) :

« ... فيحققون بذلك أن الالف الفاصلة التي قد تحذف من الرسم هي أوكد وأولى من المرسومة ، وذلك خطأ لاشك فيه ... » .

١٧ ـ وتحدث الداني في باب نقط ما اجتمع فيه ألفان فحذفت احداهما اختصارا عن نقط كلمة (جاءنا) من قوله تعالى (الزخرف ٤٣/٣٨) حتى اذا جاءنا) ، وذكر انها ان كانت مرسومة على قراءة التثنية فقد حذفت من رسمها ألف[1] . وقال (ص ١٦٣ من المطبوع) :

« وتحتمل المحذوفة ان تكـــون التي هي علامة الاثنين ، من حيث كانت زائدة ، وكان الثقل والكراهة انما وجبا لاجلها ، فلذلك حذفت الزائدة ، واثبتت الاصلية » .

وقد جاءت عبارة مخطوطة المدينة مشيرة الى سقط قد وقع في المطبوع ، على هذا النحو (ورقة ١٠٨ب) :

« وتحتمل المحذوفة ان تكون هي التي علامة الاثنين من حيث كانت زائدة ، وكان الثقل والكراهة انما وجبا لاجلها [وكانت المنقلبة عن عين الفعل أصلية ولم يجب الثقل والكراهة لاجلها] فلذلك حذفت الزائدة واثبتت الاصلية » .

١٨ ـ وذكر الداني أن كل همزة مضمومة جاءت قبل واو مرسومة قد اتفقت المصاحف على حذف صورتها كراهة توالى صورتين متفقتين في الرسم ثم قال (ص ١٧٢ من المطبوع) : « وجائز أن تحذف واو الجمع وواو البناء ، وان تثبت صورة الهمزة ، والأول أقيس ... » .

---

(١) قرأ نافع وابن كثير وابن عامر وابو بكر وابو جعفـر ـ من العشرة ـ بألف بعد الهمزة على التثنية ، والباقون بغير ألف (انظر البنا الدمياطي : الاتحاف ص ٣٨٦) .

لكن عبارة مخطوطة المدينـــة جاءت أصح وأكمل ، لسقط وقع في المطبوع ، يتضح ذلك من قوله (ورقة ١١٠/أ) :

« وجائز أن تثبت واو الجمع وواو البناء وتحذف صورة الهمزة ، وأن تحذف واو الجمع وواو البنـــاء وتثبت صورة الهمـــزة ، والاول أقيس » .

١٩ ـ وقال الداني وهو يتحدث عن نقط اللام ألف (ص ٢٥٨ من المطبوع) :

« ولام ألف عليها نقطتان وهما جميعا على ركبتيها ، مثل (لاخوانهم) ، (لابراهيم) ، (لايلف قريش) وشبهه » .
وفي مخطوطة المدينة (ورقة ١٢٥ب) :

« ولام ألف عليها نقطتان ، وهما جميعا على ركبتيها ، [نقطة لكسرة اللام ونقطة لهمزة الالف وكسرتها] وذلك لاخوانهم .. » .
٢٠ ـ وجاء في مخطوطة المدينة في آخر موضوع نقط اللام ألف ، وهو آخر الكتاب ـ صورة تفصيلية لحالات نقط اللام ألف (ورقـــة ١٢٥ب) ، وهو ما لا نجده في القسم المطبوع من الكتاب[١] .

القسم الثالث : النص المحقق

بـــاب

ذكر نقط ما زيدت الالف في رسمه

/١١٠ب/ اعلم أن كتاب المصاحف زادوا الالف في الرسم باجمـاع

---

(١) هذه أهم المواضع ـ من القسم المطبوع ـ التي جاءت نســخة المدينة المنورة متممة لسقطات وقعت فيها ، ووراءها مواضع كثيرة اختلفت فيها النسختان في أمور يســيرة مكان اثباتهـا نسخة محققة للكتاب على المخطوطتين المعروفتين له ، ان شاء الله تعالى .

منهم في أصل مطرد وخمسة أحرف متفرقة[1] . فأما الاصل المطرد فهو ما جاء من لفظ (مائة) و (مائتين) . وأما الخمسة الاحرف فأولها في التوبة (٩/٤٧) (ولأاوضعوا خلالكم) ، وكذا في النمل (٢٧/٢١) (أو لأاذبحنه) ، وفي يوسف (١٢/٨٧) (ولا تايئسوا من روح الله انه لا يايئس من روح الله) ، وفي الرعد (١٣/٣١) (أفلم يايئس الذين ءامنوا) .

وحكى محمد بن عيسى الاصبهاني أن في المصاحف كلها (ولا تقولن لشاىء) في الكهف (١٨/٢٣) ، بألف بين الشين والياء . قال : وكذلك ذلك في مصاحف عبدالله[2] في كل القرآن .

وفي مصاحف أهل بلدنا القديمة[3] المتبع في رسمها مصاحف أهل المدينة (وجاىء بالنبيين) في الزمر (٣٩/٦٩) . و (جاىء يومئذ بجهنم) في والفجر (٨٩/٢٣) ، بألف زائدة بين الجيم والياء . وفيها أيضا في آل عمران (٣/١٥٨) (لا الى الله تحشرون) ، وفي والصافات (٣٧/٦٨) (لا الى الجحيم) بزيادة ألف ، ولم أجد أنا ذلك كذلك مرسوما في شيء من مصاحف أهل العراق القديمة[4] .

---

(١) في المطبوع (ص ١٧٤) (مفترقة) ، وما أثبتناه من مخطوطة المدينة .

(٢) هو عبدالله بن مسعود ، الصحابي الجليل ، كان عمر بن الخطاب قد أرسله الى الكوفة معلما وفقيها ، فكان يقرىء الناس القرآن بالكوفة خلافة عمر وطرفا من خلافة عثمان – رضي الله عنهم – وتوفي بالمدينة سنة ٣٢هـ (انظر ابن عبدالبر : الاستيعاب ق ٣ ص ٩٩٢ – ٩٩٣) .

(٣) يقصد مصاحف أهل الاندلس .

(٤) انظر هذه المواضع التي زيد في هجائها ألف
ابن أبي داود : كتاب المصاحف ص ١٠٨ .
والمهدوي : هجاء مصاحف الامصار ص ٩٦ .
والداني المقنع ص ٤٥ وص ٨٥ – ٨٦ وص ٤٢ .

فأما زيادتهم الالف في (مائة) فلأحد أمرين : اما للفرق بين (مائة) وبين (منه) من حيث أشتبهت صورتهما ، ثم ألحقت التثنية بالواحد ، فزيدت فيها الالف ، لتأتيا معا على طريقة واحدة من الزيادة ، وهو قول عامة النحويين • قال القتبي : زادوا الالف في (مائة) ليفصلوا بها بينها وبين (منه) • ألا ترى أنك تقول : (أخذت مائة) و (أخذت منه) • /١١١ ـ أ/ فلو لم تكن الالف لالتبس على القارىء • واما تقوية للهمزة ، من حيث كانت حرفا خفيا بعيد المخرج ، فقووها بالالف ، لتتحقق بذلك نبرتها • وخصت الالف بذلك معها من حيث كانت من مخرجها ، وكانت الهمزة قد تصور بصورتها • وهذا القول عندي أوجه ، لانهم قد زادوا الالف بيانا للهمزة وتقوية لها في كلم لا تشتبه صورهن بصور غيرهن ، فزال بذلك معنى الفرق ، وثبت معنى التقوية والبيان ، لانه مطرد في كل موضع •

فاذا نقط هذا الضرب جعلت الهمزة نقطة بالصفراء ، وحركتها من فوقها نقطة بالحمراء ، في الياء نفسها ، وجعل على الألف دارة صغرى ، وعلامة لزيادتها في الخط وسقوطها من اللفظ ، سواء جعلت فرقا بين مشتبهين في الصورة ، أو تقوية وبيانا • وصورة نقط ذلك كما ترى : (مائة) ، (مائتين) •

وقد غلط بعض أئمتنا في نقط هذا الضرب غلطا فاحشا ، فزعم أن الهمزة تقع فيه على الالف دون الياء ، اذ الالف صورتها ، من حيث كانت متحركة بالفتح ، والياء هي المزيدة ، وهذا ما لم يتقدمه الى القول به أحد من الناس ، ممن علم وممن جهل •

هذا مع علم هذا الرجل بأن الالف في ذلك زيدت للفرق ، فكيف

تكون مع ذلك صورة للهمزة ، وبأن الهمز[1] انما ترسم صوره على حسب ما تؤول[2] في التسهيل ، دلالة على ذلك • والهمزة في ذلك اذا سهلت أبدلت ياء مفتوحة ، لانكسار ما قبلها ، فالياء صورتها ، لاشك • ولا تجعل بين الهمزة والالف رأسا ، لأن الالف لا يكون ما قبلها مكسورا ، فكذلك لا يكون ما قرب بالتسهيل منها وهذا قول جميع النحويين • والله يغفر له •

وأما زيادتهم الالف في (ولأاوضعوا) و (أو لأاذبحنه) فلمعان أربعة • هذا اذا كانت الزائدة فيهما المنفصلة عن اللام • وكانت الهمزة المتصلة باللام • وهو قول أصحاب المصاحف :

فأحدها : أن تكون صورة لفتحة الهمزة ، من حيث كانت الفتحة مأخوذة منها • فلذلك جعلت صورة لها ، ليدل أنها مأخوذة من تلك الصورة ، وأن الاعراب قد يكون بهما معا •

والثاني : ان تكون الحركة نفسها ، لا صورة لها • وذلك أن العرب لم تكن أصحاب شكل ونقط • فكانت تصور الحركات حروفا ، لان الاعراب قد يكون بها كما يكون بهن ، فتصور الفتحة ألفا ، والكسرة ياء ، والضمة واوا • فتدل هذه الاحرف الثلاثة على ما تدل عليه الحركات الثلاث ، من الفتح والكسر والضم •

ومما يدل على أنهم لم يكونوا أصحاب شكل ونقط ، وأنهم كانوا يفرقون بين المشتبهين في الصورة بزيادة الحروف ، الحاقهم الواو في

---

(١) في مخطوطة المدينة (الهمزة) •

(٢) في المطبوع (تؤول) • والكلمة غير منقوطة في مخطوطة المدينة •

(عمرو) ، فرقا بينه وبين (عمر)[1] • والحاقهم اياها في (أولئك) فرقا بينه وبين (اليك) • وفي (أولى) فرقا بينه وبين (الى)[2] • والحاقهم الياء في قوله (الذاريات ٥١/٤٧) (والسماء بنينـــاها بأييد) فرقا بين (الأيد) الذي معناه القوة وبين (الأيدي) التي هي جمع (يد)[3] • والحاقهم الألف في (مائة) فرقا بينه وبين (منه) و (منّة) و (ميّة)[4]، من حيث اشتبهت صورة ذلك كله في الكتابة •

وحكى غير واحد من علمـاء العربية ، منهم أبو اسحاق /١١١ب/ ابراهيم بن السرى وغيره[5] ، أن ذلك كان قبل الكتاب العربي ، ثم ترك استعمال ذلك بعد ، وبقيت منه أشياء لم تغير عما كانت عليه في الرسم قديما ، وتركت على حالها • فمـا في مرسوم المصحف من نحـو (ولأاوضعوا) هو منها •

والثالث : أن تكون دليـــلا على اشباع فتحة الهمزة وتمطيطها في اللفظ ، لخفاء الهمزة وبعد مخرجها ، وفرقا بين ما يحقق من الحركات وبين ما يختلس منهن ، وليس ذلك الاشباع والتمطيط بالمؤكد للحروف ، اذ ليس من مذهب أحـــد من أئمـــة القراءة ، وانما هو اتمام الصوت

---

(١) انظر ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ٢٥٢ • والصولي : أدب الكتاب ص ٢٥١ ، وابن وهب الكاتب : البرهان في وجوه البيان ص ٣٣٠ • والبلوى : ألف با ج ١ ص ١٣٧ •

(٢) انظر ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ٢٥٣ • والصولي : أدب الكتاب ص ٢٥١ • والسيوطي : همع الهوامع ج ٢ ص ٣٢٩ •

(٣) المهدوي : هجاء مصاحف الامصار ص ٩٨ • والداني : المقنع ص ٤٧ و٩٨ •

(٤) ابن قتيبة : أدب الكاتب ص ٢٥٣ وابن درستويه : كتـاب الكتاب ص ٤٦ • والسيوطي : همع الهوامع ج ٢ ص ٣٢٨ •

(٥) انظر السيوطي : الاتقان ج ٤ ص ١٥١ •

بالحركة لا غير ٠

والرابع : أن تكون تقوية للهمزة وبيانا لهـــا ، ليتأدى بذلك معنى خفائها ، والحرف الذي تقوى به قد يتقدمها ، وقد يتأخر بعدها ٠

واذا كانت الزائدة من احدى الألفين المتصـــلة في الرسم باللام ، وكانت الهمزة المنفصلة عنها ، وهو قول الفراء وأحمد بن يحيى وغيرهما من النحاة ، فزيادتها لمعنيين :

أحدهما : الدلالة على اشباع فتحة اللام وتمطيط اللفظ بها ٠

والثاني : تقوية للهمزة وتأكيدا لبيانها بها ٠ وانما قويت بزيادة الحرف في الكتابة من حيث قويت بزيادة المد في التلاوة ، لخفائها وبعد مخرجها ، وخصت الالف بتقويتها وتأكيد بيانها ، دون الياء والواو ، من حيث كانت الالف أغلب على صورتها منهما ، بدليل تصويرها ، بأي حركة تحركت من فتح أو كسر أو ضم ، بها دونهما ، اذا كانت مبتدأة ٠ هذا مع كونها من مخرجها ٠ فوجب تخصيصها بذلك دون أختيها ٠

فاذا نقط ذلك على المذهب الذي تكون فيه الهمزة المختلطة باللام ، وتكون الالف الزائدة المنفصلة عنهـــا جعلت الهمزة نقطة بالصفراء في الطرف الاول من طرفي اللام ألف ، لانه الالف التي هي صورة الهمزة ٠ وجعلت حركتها نقطـــة بالحمراء في رأس الالف الزائدة المنفصلة اذا جعلت صورة لها ٠

واذا جعلت الحركة نفسها لم تجعل النقطة عليها ، ولا على الهمزة ، وأعريتا معا منهـــا ، لان الحرف لا يحرك بحركتين ، احداهما نقط[١] والثانية خط ٠

---

(١) في مخطوطة المدينة (نقطة) ٠

واذا جعلت بيانا للهمزة أو علامة لاشباع فتحتها جعلت النقطة الحمراء التي هي الحركة على الهمزة نفسها ، وجعل على الالف دارة صغرى ، علامة لزيادتها في الخط وسقوطها من اللفظ ، من حيث رسمت لمعنى يتأدى بصورتها نقط .

وصورة نقط ذلك على الاول كما ترى : (ولأاوضعوا) (أو لأاذبحنه) . وعلى الثاني : (ولأاوضعوا) (أو لأاذبحنه) . وعلى الثالث والرابع (ولأاوضعوا) (أو لأاذبحنه) .

واذا نقط ذلك على المذهب الذي تكون فيه الهمزة المنفصلة عن اللام ، وتكون الألف الزائدة المختلطة بها ، جعلت الهمزة نقطة بالصفراء ، وحركتها عليها نقطة بالحمراء على الالف المنفصلة ، وجعل على الألف المختلطة باللام دارة صغرى ، علامة لزيادتها ، سواء جعلت تقوية للهمزة ، أو علامة لاشباع حركتها . وصورة نقط ذلك كما ترى : (ولأاوضعوا) (أو لأاذبحنه) .

قال[1] أبو عمرو : والقول في زيادة الألف في مصاحف أهل بلدنا في قوله (لا الى الله تحشرون) و (لا الى الجحيم) وفي نقط ذلك كالقول في الكلمتين المتقدمتين سواء[2] .

وأما زيادتهم الألف في قوله (ولاتايئسوا ... انه لايايئس من روح

---

(١) من هنا يبدأ النص الساقط من النسخة المطبوعة .

(٢) تمتنع - في هاذين الموضعين - الوجوه الثلاثة الاولى ، اذا كانت الهمزة المتصلة باللام ، وكانت الزائدة المنفصلة عنها . ذلك لان الالف لا يمكن ان تكون صورة لكسرة الهمزة ، ولا الكسرة نفسها ولا دليلا على اشباعها ، ويظل الوجه الرابع ، وهو كون الالف تقوية للهمزة وبيانا لها - ممكنا . واذا كانت الالف الزائدة المتصلة باللام وكانت الهمزة المنفصلة عنها احتملت الالف المتصلة باللام هنا ما احتملته من الوجوه هناك .

الله) ، و (أفلم يايئــس الذين) - اذا خففت الهمزة فيه ، وكان من الذي فاؤه ياء وعينه همزة ، وهو الأصل - فلمعنيين :

أحدهما : أن تكون للفرق بين ما يشبه (يئس ويئسوا) في الصورة وهو (يتبين /١١٢/أ/ ويتبينوا) ، ففرق بزيادة الألف في الفعلين ليتميزا بها ، كما فرق بزيادتها بين (مائة) وبين (منه ومية) لما أشبهت صورتها صورتهما ، ولم تل الألف الزائدة في الثلاثة المواضع الهمزة في الرسم ، لوقوع الساكن قبلها فيهن دون المتحرك .

والثاني : أن تكون تقوية للهمزة وبيانا لتحقيقها كما ذكرناه في غيرها [من] حروف[1] .

فاذا نقط ذلك على المعنيين جميعا جعلت الهمزة نقطة بالصفراء وحركتها عليها نقطة بالحمراء ، بين الياء الساكنة وبين السين في بياض السطر ، وجعل على الألف دارة صغرى علامة لزيادتها ، وانها غير ملفوظ بها ، وصورة نقط ذلك كما ترى : (ولا تايئــسوا ... انه لا يايئــس ، أفلم يايئــس) .

قال أبو عمرو : واذا لم تهمز هذه الافعال ، وكانت من (أيس) الذي فاؤه همزة وعينه ياء ، وهو مقلوب من (يئس) ، فرسم الالف بعد ياء المضارعة فيها لازم ، من حيث كانت همزة ساكنة كهمزة يأكل ويأخذ ويأمر وشبهه ، ثم أبدلت بعد كما تبدل في ذلك تخفيفا ، فاستقرت ممكنة في اللفظ ، وبذلك قرأ عبدالله بن كثير المكي في رواية ابن أبي بزة عن أصحابه عنه في هذه المواضع[2] ، ولعل الرسم بني على هذه اللغة وأخذ به فيها .

---

(١) في الاصل (في غيرها حرف) ، ولعـــل صواب عبارة المؤلف ما أثبتناه .

(٢) انظر البنا الدمياطي : اتحاف فضلاء البشر ص ٢٦٦ .

وأما زيادتهم الالف بعد[1] الشين في قوله (ولا تقولن لشايء) في بعض المصاحف ، وفي مصحف عبدالله بن مسعود ، رضى الله عنه ، في كل القران ، وزيادتها بعد الجيم في قوله (وجايء) في المكانين في مصاحفنا القديمة ، فلمعنيين :

أحدهما : أن تكون الألف زيدت في كلمة (شيء) و (جيء)[2] فرقا بينها وبين ما يشبهها في الصورة فقط دون اللفظ والمعنى ، وهو (سى وحى)[3] من حيث رسم ألفهما ياء ، وكذا زيدت الألف في (شيء وجيء) ليرتفع الاشكال بذلك في معرفتهما ويؤمن الالتباس به في القران بينهما ، كما زيدت على قول أهل العربية في (مائة)[4] فرقا بينها وبين (منه) من حيث اشتبهت صورتهما واتفق خطهما ، وان اختلف لفظهما وتفاوت معناهما ، وكما زيدت أيضا في قوله (يايئس) ونظائرها فرقا بينه وبين (يتبين) ، اذ كان ابن عباس ، رحمه الله ، قد قرأ بذلك فيه[5] ، وخالفه سائر الصحابة الذين انتهت اليهم القراءة في ذلك ، فقرؤوه (يئس) بالهمز بين الياء والسين ، وزادوا في رسمه ألفا بين الياء المتحركة والياء الساكنة ، ليدلوا بزيادتها أن هذه الكلمة فيها همزة وأنها من (يئست) دون (تبينت) ، وليفرقوا بها أيضا بين الفعلين من (ييئس)

---

(١) في الاصل (في) ٠

(٢) في الاصل (٠٠٠ في كلمة شيء وجيء من حيث رسمت فرقا بينها وبين ما يشبهها) وقد ضرب على (من حيث رسمت) بخط يوحي بزيادتها ، والمعنى مستقيم بدونها ٠

(٣) رسمت هاتان الكلمتان في الاصل غير منقوطتين ، ولم أهتد الى قراءتهما ، وربما كان مراد المؤلف فعلين مثل (بني وجنى) أو شيئا يشبه ذلك في الصورة الكتابية ٠

(٤) في الاصل (ما) ، وهو سهو من الناسخ ٠

(٥) انظر ابن خالويه : مختصر البديع ص ٦٧ ٠

و (يتبين) ، وكما زادت الجماعة في جميع المصاحف الياء في قوله (بأييد) في والذاريات (٥١/٤٧) ، فرقا بين الأيد الذي هو القوة والأيدي التي هي جمع يد ، كقوله (أيدي[1] الناس)[2] و (بأيدي سفرة)[3] ، وكما زاد كتاب السلف الواو في (عمرو) فرقا بينه وبين (عمر) ، من حيث اشتبها في الصورة واتفقا في الخط ، فكما زيدت الألف والياء والواو في هذه المواضع ليفرق بزيادتها بين هذه الكلم وبين ما يشبههن في الصورة فقط ، كذلك زيدت الألف في كلمة (شاىء وجاىء) ليفـــرق بزيادتها بينهما وبين ما يشبههما في الصورة ، وهو (سى وحى)[4] ٠

والمعنى الثاني : أن تكون الألف زيدت فيهما تقوية للهمزة ، التي هي لام ، لخفائها ، كما زيدت على قول أصحاب[5] /١١٢ب/ المصاحف في (مائة ومائتين) وفي قوله (أفلم يايئس) ونظائرها ، ولم يحفل بالحائل بين الهمزة وبين تلك الألف ، التي قويت برسمها في كلمة (شيء وجيء) ، وهو الياء ، اذ ليس بحاجز حصين ولا بفاصل قوي ، من حيث كان حرف مد ولين ، لأنه صوت ، فلم ترسم تلك الألف بعد الهمزة ورسمت قبلها مخافة أن تشتبه صورته بصورة المنصوب الذي آخره الألف المعوضة من التنوين في الوقف ٠

فاذا نقط ذلك جعلت الهمزة نقطة بالصفراء ، وحركتها مع التنوين نقطتين بالحمراء ، بعد الياء في بياض السطر في كلمة (شيء) ٠ وجعلت

---

(١) في الاصل (بأيدي الناس) ، وهو تصحيف ٠

(٢) الروم ٣٠/٤١ ، والفتح ٤٨/٢٠ ٠

(٣) عبس ٨٠/١٥ ٠

(٤) جاءت هاتان الكلمتان مكررتان في الاصل ، وهما مما لم نتمكن من قراءته ٠

(٥) هذه الكلمة مكررة في الاصل ٠

الهمزة نقطة بالصفراء ، وحركتها عليها نقطة بالحمراء بعد الياء أيضا في كلمة (جىء) ، وجعل على الألف في الكلمتين دارة صغرى بالحمرة ، علامة لزيادتها في الخط وعدمها في اللفظ ، وصورة نقط ذلك كما ترى : (شاىء) و (جاىء) .

فصــــل

وقد زاد كتاب المصاحف الألف بعد الواو ، التي هي صورة للهمزة المتطـــرفة ، في قوله (شركؤا ، وأنبؤا ، وما نشؤا ، ودعؤا ، والضعفؤا ، والبلؤا ، وبلؤا ، وشفعؤا ، وانا برءاؤا) وشبهه ، مما قبل الهمزة المتطرفة فيـــه ألف ، وكذلك (تفتؤا ، ويعبؤا ، وأتوكؤا ، ويدرؤا ، ويبدؤا ، ويتفيؤا ، وتنبؤا ، ونبؤا الخصم ، ونبؤا عظيم) وشبهه ، مما لا ألف فيه ، وكذلك زادوها في قوله[1] (الربوا) حيث وقع ، وفي قوله (ان امرؤا هلك) في النساء (٤/١٨٦) ، وفي قوله (ولؤلؤا)[2] في الحج (٢٢/٢٣) ، وفي قوله (لن ندعوا ، ويعفوا ، وليبلوا) وشبهه ، من الافعال التي لاماتها واو ، ودخل عليها ناصب نصبها .

وزيادة الألف في هذه المواضع يتحقق من وجهين صحيحين :

أحدهما : أن الواو لما وقعت في ذلك طرفا ، ســواء كانت صــورة للهمزة أو رسمت على أصلها ، أشبهت واو الجمع التي في (قالوا وآمنوا وكفروا) وشبهه ، فكما زيدت الألف في ذلك باجماع ، من حيث كانت ســاكنة وانتهى التمطيط بهــا الى الهمزة ، فخفيت وقويت بزيادة الألف لذلك ، كذلك زيدت الألف في هذه المواضع ، اذ شاركت الواوُ التي في آخرها واوَ الجمع في لزوم الطرف ، ووافقتها في الصورة ، فلذلك أجرى

---

(١) (في قوله) مكررة في الاصل .

(٢) في الاصل (ولؤلؤ) بدون الف ، وهو سهو من الناسخ .

لها حكمها في زيادة الألف •

قال أبو عمرو : والى هذا المعنى ذهب أبو عمرو بن العلاء ، رحمه الله ، في زيادة الألف ، فحدثنا محمد بن أحمد بن علي ، نا محمد بن أحمد بن قطن ، ثنا سليمان بن خلاد ، نا اليزيدي ، قال : قال أبو عمرو : انما كتبوا الألف في قوله (ولؤلؤا) في الحج كما كتبوا الألف في (قالوا) • ثنا خلف بن ابراهيم ، ثنا أحمد بن محمد ، نا علي بن عبدالعزيز ، ثنا أبو عبيد ، قال : كان أبو عمرو يقول : انما اثبتوا الألف في (ولؤلؤا) كما زادوها في (كانوا وقالوا) • قال أبو عمرو : وذلك لما ذكرناه من اشتراكهما في لزوم الطرف واتفاقهما معا في الصورة •

والوجه الثاني : أن الواو لما كانت في أكثر ذلك صورة لهمزة ، والهمزة حرف خفى بعيد المخرج ، قويت بأن زيدت بعدها ألف ، كما تقدم في نظائر لذلك ، والى هذا المعنى ذهب الكسائي ، رحمه الله ، في زيادة الألف في ذلك • فحدثنا الخاقاني ثنا أحمد المكي ، ثنا علي ، ثنا أبو عبيد القاسم بن سلام ، قال : وكان الكسائي يقول : انما زادوها ، يعنى الألف في قوله /١١٣-أ/ (ولؤلؤا) لمكان الهمزة •

قال أبو عمرو : واحتجاج أبي عمرو والكسائي لزيادة الألف في قوله (ولؤلؤا) انما هو على قراءة من خفض الاسم ، فأما من نصبه فلابد من اثبات الألف في آخرها ، لأنها التي تعوض من التنوين في حال الوقف[1] • ثنا أحمد بن عمر[2] ، ثنا محمد بن أحمد ، نا عبدالله بن

---

(١) قرأ نافع وعاصم وأبو جعفر ويعقوب بالنصب ، والباقون من العشرة القراء بالجر (انظر البنا الدمياطي : اتحاف فضلاء البشر ص ٢١٤) •

(٢) في الاصل (عمرو) ، والصواب ما أثبتناه (انظر المحكم ص ٢٦٦) •

عيسى ، عن قالون ، عن نافع : (ولؤلؤا) في الحج وفاطر بألف ثابتة في الكتابة والقراءة •

بـــاب

ذكر نقط ما زيدت الياء في رسمه

اعلم أن كتاب المصاحف زادوا الياء مع الهمزة باجماع منهم في أصل مطرد وسبعة أحرف متفرقة •

فالأصل المطرد هو ما جاء في قوله (ملأيه وملأيهم) في جميــع القـــران •

والسبعة الأحرف أولها في آل عمران (٣/١٤٤) (أفاين مات) ، وفي الأنعام (٤/٣٤) (من نبأى المرسلين) ، وفي يونس (١٠/١٥) (من تلقاىء نفسي) ، وفي النحل (١٦/٩٠) (وايتاىء ذي القـــربى) ، وفي طـــه (٢٠/١٣٠) (ومن اناىء اليل) ، وفي الانبياء (٢١/٣٤) (أفاين مت) ، وفي الشورى (٤٢/٥١) (أومن وراىء حجاب) •

وفي مصاحف أهل المدينـــة ، على ما رواه الغازي بن قيس عنها في الروم (٣٠/٨) (تلقاىء ربهم) و (١٦) (تلقاىء الآخـــرة) بالياء في الحرفين[1] •

فما كان في هذه المواضع ليس قبل الهمزة فيه ألف في (من نبأى المرسلين) وشبهه احتمل رسم الياء ثمانية أوجه :

الاول منها : أن تكون صورة لكسرة الهمزة ، من حيث كانت الكسرة مأخوذة منهـــا ، فجعلت صورة لها لتـــدل على ذلك ، وعلى أن الاعراب

(١) انظر أيضا في تعيين المواضع التي زيدت فيها الياء في الرسم :
ابن أبي داود : كتاب المصاحف ص ١٠٨ و١٠٩ و١١٣ •
والمهدوي : هجاء مصاحف الامصار ص ٩٧ و٩٨
والداني : المقنع ص ٤٧ و٥٣ •

فيهما جميعا .

والثاني : أن تكون الحركة نفسها من حيث كانت العرب تصور الحركات حروفا وتفرق بها[1] بين اعراب الكلم ، فجعل الفتحة ألفا والكسرة ياء والضمة واوا ، لأنها لم تكن أصحاب نقط وشكل ، وانما حدث ذلك من بعد استعمالها هذا في زمن الصحابة ، رضوان الله عليهم .

والثالث : أن تكون علامة لاشباع جرة الهمزة وتمطيطها ، الذي هو اتمام الصوت بها من غير تولد ياء في اللفظ بعدها ، فيتميز بالياء من الحركة المختلسة التي لا يشبع بها اللفظ ، ولا يتم بها الصوت ، في حال الوصل .

والرابع : أن تكون تقوية للهمزة وبيانا لها ليتأدى بها المعنى الذي خصت به من الخفاء .

وهذه الأوجه الأربعة على أن الألف قبلها هي الهمزة .

والخامس : أن تكون الياء هي الهمزة على مراد وصلها بما بعدها ، واذا أريد ذلك بها صارت بمنزلة الهمزة المتوسطة التي[2] تصور بالحرف الذي تلين عليه نحو (من أنبائها)[3] ، و (عن أنبائكم)[4] . وتكون الألف قبلها زائدة ، زيدت بيانا للهمزة وتقوية لها ، كما زيدت لذلك على قول أصحاب المصاحف في (مائة ومائتين) .

والسادس : أن يكون ذلك علامة لاشباع فتحة الحرف قبلها وتمطيط اللفظ بها .

والسابع : أن تكون الألف والياء معا صورتين للهمزة ، من حيث كان

---

(١) في الاصل (بينها) . وما أثبتناه أنسب للمعنى .

(٢) في الاصل (الذي) .

(٣) الاعراف ٧/١٠١ .

(٤) الاحزاب ٣٣/٣٠ .

فيها التحقيق والتسهيل ، وقرىء بهما فيها في ذلك • فالتحقيق أكثر مذهب القراء ، والتسهيل مذهب حمزة اذا وقف ، ومذهب أبي جعفر القارىء ، في الحالين من الوصل والوقف[1] • فالألف صـــورة التحقيق لانفتاح ما قبلها ، والياء صورة التسهيل لانكسارها ، لأنها اذا سهلت في ذلك في حال الوصل جعلت بين الهمزة والياء ، /١١٣ب/ على حركتها • وحمزة يسهلها في الوقف فيجعل فيه ياء ساكنة ، من حيث كان مذهبه تحقيقا في الوصل ، واتبـــاع المرسوم في تسهيلها في الوقف • فدلت الصورتان من الألف والياء على جواز المذهبين من التحقيق والتسهيل في ذلك وشبهه •

والثامن : أن تكـــون الألف والياء صورتين للهمزة ، لا على تأدية التحقيق والتسهيل ولكن على تأدية الاتصال والانفصال • فالألف صورة للانفصال من حيث كانت الهمزة المتطرفة والموقوف عليها اذا انفتح ما قبلها تصور بالحرف الذي منه الفتحـــة ، وهو الألف ، سواء أريد تحقيقها أو تليينها • والياء صورة الاتصال ، من حيث كانت الهمزة المتوسطة المكسورة تصور بالحرف الذي تقرب منه في التليين ، وهو الياء ، سواء أريد تحقيقها أو تليينها •

فاذا نقط هذا الضرب على الأوجه الأول ، التي تجعل الهمزة فيهـا الألف ، جعلت الهمزة نقطة بالصفراء تحت الألف ، وجعلت حركتها نقطة بالحمراء في الياء ، اذا كانت صورة لها ، وان كانت الحركة نفسها أُعريتْ منها[2] لئلا تجمع على الهمزة حركتان ، احداهما نقطة والثانية صورة ،

---

(١) انظر مذاهب القراء في تحقيق الهمزة المفردة أو تسهيلها : البنا الدمياطي : اتحاف فضلاء البشر ص ٥٣ ـ ٦١ • وانظر مذهب حمزة في الوقف على الهمزة ص ٦٤ •

(٢) في الاصل (منهما) وهو تحريف •

واذا كانت علامه لاشباع أو تقوية للهمزة جعلت الحركة تحت الهمزة ، وجعل على الياء دارة بالحمراء ، علامة لزيادتها في الخط وذهابهـا من اللفظ ، وأن المعنى الذي رسمت لأجله يتأدى بصورتها فقط ٠

واذا نقط على الوجهين اللذين تجعل فيهما الهمزة الياء جعلت الهمزة نقطة بالصفراء وحركتها نقطة بالحمراء في الياء نفسها[١] ، وعلى الألف[٢] قبلها دارة بالحمراء ، دلالة على زيادتهـا لمعنى يتحقق بصورتها[٣] دون لفظهـا ٠

واذا نقط على الوجه الذي تجعل فيه الألف والياء صورتين للهمزة جعلت الهمزة نقطة بالصفراء وحركتها من تحتهـا نقطة بالحمراء تحت الياء لأنها صورة لتسهيلها ٠

واذا نقط على الوجه الذي تجعل فيـه علامة للاتصال والانفصال جعلت الهمزة وحركتها تحت الألف ، وأعريت الياء من علامة الحركة والزيادة ، وجعل المنفصل كالمتصل ٠

وصورة نقط ذلك كما ترى : على الاول (نبأى ، أفاين) ، وعلى الثاني (نبأى ، أفاين) ، وعلى الثالث والرابع (نبأى أفاين) وعلى الخامس والسادس (نبأى ، أفاين) وعلى السابع (نبأى افاين) ، وفي الثامن (نبأى افاين) ، وكذلك ما أشبهه ممـا الالف فيه قبل الهمزة ٠ وعلى الثامن (نبأى) وحده ، لوقوع الهمزة فيها طرفا ، وذلك الوجه انما يتحقق فيما

---

(١) العبارة في الاصل (وحركتها نقطـة بالحمراء في تحت الياء نفسها) وقد كتبت كلمة (تحت) فوق كلمة (في) ٠ ولعل طريقة نقط هذه الحالة أن تجعل الهمزة نقطة بالصفراء في الياء نفسها وتكون الحركة تحتها نقطة بالحمراء ٠

(٢) في الاصل (وعلى ألف) ٠

(٣) في الاصل (صورتها) ٠

وقعت فيه كذلك[1] .

فأما ما كان قبل الهمزة فيه ألف ملفوظ بها ، نحو (من تلقاىء نفسي) فان الياء بعدها تحتمل ستة أوجه من الأوجه المذكورة ، وذلك من حيث امتنعت الألف أن تكون صورة لها في ذلك[2] ، لأنها حرف مد والهمزة آتية بعدها .

فالأول : أن تكون صورة للهمزة ، كما كانت الألف في قوله (أن تبوأ)[3] و (لتنوأ)[4] صورة لها .

ووجه آخر : وهو أن يراد برسم صورتها وصلها بما /١٤٤ ـ أ/ بعدها . واذا أريد ذلك صارت بمنزلة المتوسطة التي تقع حشوا في الكلمة ، وجرت مجراها في تصويرها حرفا من جنس حركتها ، نحو (أولئك والملئكة) ، وسواء أريد تحقيقها أو تسهيلها .

والثاني : أن تكون صورة لحركتها من حيث كانت كسرة .

والثالث : أن تكون حركتها نفسها ، لأن الاعراب قد يكون بالحركات وبالحروف .

والرابع : أن تكون علامة لاشباع حركتها وتمطيطها في حال الوصل .

والخامس : أن تكون تقوية للهمزة .

والسادس : أن تكون دليلا على تسهيل الهمزة .

---

(١) كذا وردت هذه العبارة في الاصل ، وفيها (وفي الثامن ... وعلى الثامن ..) ولعل مراد المؤلف ان الوجه الثامن لا يتحقق الا فيما كانت فيه الهمزة متطرفة في نحو (نبأ) دون المبتدئة في نحو (افاين) ، وربما حدث في عبارة المؤلف تصحيف .

(٢) (في ذلك) مكررة في الاصل .

(٣) المائدة ٥/٢٩ .

(٤) القصص ٢٨/٧٦ .

فاذا نقط هذا الضرب على الوجه الأول ، الذي هو المختار ، جعلت الهمزة نقطة بالصفراء وحركتها من تحتها نقطة بالحمراء في الياء نفسها ، لأنها صورة لها • واذا نقط على باقي الوجوه جعلت الهمزة بين الألف والياء في بياض السطر ، وجعلت حركتها تحت الياء اذا[1] كانت صورة لها ، وأعريت منها اذا[2] كانت هي هي ، وجعلت تحت الهمزة في الثلاثة الأوجه الباقية ، وجعل على الياء دارة حمراء علامة لزيادتها ، اذا جعلت علامة للاشباع أو تقوية للهمزة • فان جعلت علامة للتسهيل جعل تحتها نقطة بالحمراء •

وصورة نقط ذلك على الوجه الاول (من تلقاىء) ، وعلى الثاني (من تلقـاىء) ، وعلى الثالث (من تلقـاىء) ، وعلى الرابع والخامس (من تلقاىء) • وقال أبو عبدالرحمن اليزيدي (من نبأى المرسـلين) نقطـة تحت الألف للكسرة ، وأخرى بعد الألف ممـا يلي الياء للهمزة ، لأنه لا يلتفت الى الياء المكتوبة في الخط ، يريد أنها زائدة • قال : ولو نقطت تحت الياء جازت ، وكذلك (من تلقـاىء نفسي) ، لأنك لو قلت (من تلقائك ، وملائه ، وأبنائه[3]) لكانت تحت الياء • قال : ومن جعل النقطتين معا ، يعني الهمزة وحركتها تحت الياء ، لم يتبين الفرق بين المنون وغير المنون ، كقوله (لكل نباء)[4] • قال أبو عمرو : وقد بينا ما ذهب اليه أبو عبدالرحمن قبل •

فصـــل

قال أبو عمرو : وقد زادوا الياء مع غير الهمزة في كل المصاحف في

---

(١) و (٢) في الاصل (اذ) •

(٣) في الاصل (أو بنائه) ، والكلمة غير منقوطة •

(٤) الانعام ٦/٦٧ •

كلمتين : احداهما في والذاريات (٥١/٤٧) قوله (والسماء بنيناها بأييد) ، والثانية في نون (٦٨/٦) قوله (بأييكم المفتون) .

فأما زيادتهم اياها في (بأييد) فلما حكيناه قبل [من][1] مراد الفرق بين (الأيد) الذي معناه القوة ، وداله لام ، وبين (الأيدي) التي هي جمع يد ، ودالها عين ، كقوله (أيدي الناس)[2] و (بأيدي سفرة)[3] . كما أريد بزيادة الواو في (عمرو) الفرق[4] بينها وبين (عمر) ، لما كثرت في التسمية ، وخص (الأيد) الذي هو القوة بالزيادة دون (الأيدى) التي جمع يد لخفته وسلامته من الاعتلال ، وثقلها واعتلال لامها ، كما خص (عمرو) بزيادة الواو دون (عمر)[5] لخفته ، من حيث صرف ، وثقل (عمر) من حيث منع الصرف ، واختيرت الواو للفرق بينهما دون غيرها من حيث لا توجد واقعة أبدا في آخر اسم متحركا ما قبلها ، والراء من (عمرو) متحركة ، فاذا نظر الى الواو في آخره علم انها ليست في لفظه ولا من نفس /١١٤ب/ كلمته ، واختيرت في (أولئك وأولى) حين أريد الفرق بينهما وبين (اليك والى) ، لما كان الحرف الواقع قبلها متحركا بالحركة المأخوذة منها ، وهي الضمة ، فكانت لذلك بالزيادة أولى وأحق .

فاذا نقط قوله (بأييد) جعل علامة السكون جرة على الياء الأولى ، لأنها الأصلية التي هي عين ، وجعل على الثانية دارة علامة لزيادتها .

---

(١) زيادة يقتضيها السياق .

(٢) الروم ٣٠/٤١ والفتح ٤٨/٢٠ . وفي الاصل (بأيدي الناس) وهو تصحيف .

(٣) عبس ٨٠/١٥ .

(٤) في الاصل (للفرق) .

(٥) في الاصل (عمرو) .

وأما زيادتهم الياء في (بأييكم) فللدلالة على أن الحرف المدغم الذي يرتفع اللسان به وبما أدغم فيه ارتفاعه واحدة حرفان في الاصل والوزن ، واقتصر في الدلالة على ذلك على هــذا الموضع خاصة لما فيه من الاشعار والاعلام بذلك ، وتحملوا الجمع بين صورتين في هاتين الكلمتين للتعريف بالفرق والتنبيه على الاصل مع ندارتهما •

فاذا نقط قوله (بايیكم المفتون) جعلت علامة التشديد في الياء الثانية لأنها المتحركة المدغم فيها الياء الأولى ، كما تجعل علامته في سائر المدغم ، اذا ثبت صورته في الرسم ، في الحرف الثاني المدغم فيه نحو (بسم الله الرّحمن الرّحيم) ، ألا ترى ان علامة التشديد انما تقع على اللام الثانية من اسم الله تعالى ، وعلى الراء في الصفتين بعده ، وكذلك سائر ما ثبت فيه صورة المدغم •

قال أبو عمرو : وقد تتجه زيادتهم الياء في هاتين الكلمتين الى معنى آخر ، وهو أن تكون الياء الأولى من الياءين فيهما والألف قبلها صورتين للهمزة ، اذا كان فيها التحقيق والتخفيف ، فالأولى صورة لتحقيقها ، من حيث كانت مبتدأة[1] ، والياء صورة لتخفيفها ، من حيث كانت مفتوحة مكسورا ما قبلها ، فكل واحدة[2] من الصورتين تقتضي احدى حالتيهمـا المخصوصة بهما •

فاذا نقط على هــذا الوجه جعلت الهمزة في الألف نقطة بالصفراء فقط ، وجعل على الياء نقطة بالحمراء ، فتؤذن الصفراء بالتحقيق ، وتؤذن الحمراء بالتخفيف ، وجعل على الثانية في (بأييد) علامة السكون ، وجعل تحت الياء الثانية في (بايیكم) علامة التشديد • وهذا الوجه من الغامض اللطيف الحسن •

---

(١) في الاصل (مبتدأ) •

(٢) في الاصل (واحد) •

بـــاب

ذكر نقط ما زيدت الواو في رسمه

اعلم أن الواو زيدت في المصاحف باجماع في أصلين مطردين وحرفين متفرقين • فالأول من الأصلين قوله (أولئك واولئكم)[1] حيث وقع • والثاني منهما قوله (أولوا وأولى وأولات) حيث وقع • والحرفان أولهما في الأعراف (١٤٥/٧) (سأوريكم دار الفاسقين) ، والثاني في الأنبيـاء (٣٧/٢١) (سأوريكم ءايتى) •

واختلفت المصاحف بعد ذلك في قوله في طه (٧١/٢٠) والشــعراء (٤٩/٢٦) (لأصلبنكم) ، ففي بعضها الواو ثابتة بعد الهمزة في الموضعين ، وفي بعضها الواو ساقطة فيهما ، وعلى ذلك فيهما مصاحف أهل المدينـة وأكثر مصاحف العراق • واتفق جميعها على اسقاط الواو في الموضع الذي في الأعراف (١٢٤/٧)[2] •

فأما زيادتها في (أولئك وأولى) فلمعان خمسة :

أولها : أن تكـون زيدت /١١٥ ـ أ/ للفـرق بين (أولئـك) و (اليك) ، وبين (أولى) و (الى) ، من حيث اشتبهت صورة ذلك ، وقد تقدم لذلك نظائر وأشباه ، وهذا قول النحويين •

والثاني : أن تكون صورة لحركة الهمزة •

والثالث : أن تكون الحركة نفسها •

والرابع : أن تكون تقوية للهمزة •

والخامس : أن تكون علامة لاشباع حركتها •

---

(١) في الاصل (اليكم) •

(٢) انظر مواضع زيادة هذه الواو في : المهدوي : هجاء مصاحف الامصار ص ٩٩ ، والداني : المقنع ص ٥٣ •

وقد تكلمنا على هذه المعاني ، فأغنى ذلك عن الاعادة •

فاذا نقط ذلك ، على أن الواو فيه للفرق بين مشتبهين في الصورة ، جعلت الهمزة نقطة بالصفراء في الألف نفسها ، وجعلت حركتها نقطة بالحمراء أمامها ، وجعل على الواو دارة صغرى علامة لزيادتها في الرسم وعدمها في النطق • وكذلك نقطه على أن الواو تقوية للهمزة ، أو علامة لاشباع حركتها سواء • وصورة ذلك كما ترى : (أولئك ، أولى ، أولوا) •

واذا نقط على أن الواو صورة للحركة جعلت الهمزة في الألف ، وجعلت الحركة في الواو نفسها ، وصورة ذلك كما ترى : (أولئك ، أولى) •

وان ألقيت الحركة على ساكن قبلها ، كقوله (من أولئكم)[1] ، وذلك على مذهب ورش عن نافع ، جعلت على النون ، وأعريت الواو منها ، وجعل عليها علامة لزيادتها دارة • وكذلك (بل أولئك)[2] و (الى قوم أولى)[3] ، وشبهه •

واذا نقط على أن الواو الحركة نفسها جعلت الهمزة في الألف ، وأعريت الواو من النقطة التي هي الحركة ، ولم تجعل عليها أيضا علامة الزيادة ، وصورة ذلك كما ترى : (أولئك ، أولى) •

وأما زيادة الواو نفسها في (سأوريكم) باتفاق ، وفي (لأصلبنكم) باختلاف ، فلمعان ستة :

أولها : أن تكون صورة لحركة الهمزة •

---

(١) القمر ٥٤/٤٣ •

(٢) النور ٢٤/٥٠ •

(٣) الفتح ٤٨/١٦ •

والثاني : أن تكون الحركة نفسها •

والثالث : أن تكون بيانا للهمزة •

والرابع : أن تكون علامة لتمطيط حركتها •

والخامس : أن تكون صورة للهمزة ، من حيث صارت بما اتصل بها من الزوائد كالمتوسطة التي تصور في حال انضمامها واوا ، لتقريبها منها اذا سهلت ، وتكون الألف قبلها زائدة ، زيدت بيانا للهمزة وتقوية لها ، كما زيدت في (ولأاوضعوا) وشبهه •

والسادس : أن تكون صورة للهمزة أيضا ، وتكون الألف علامة لاشباع فتحة الحرف الذي قبلها •

فاذا نقط ذلك على الأربعة الأوجه الأوَل صنع فيه ما صنع في (أولئك وأولى) سواء ، واذا نقط على الوجهين الآخرين جعلت الهمزة نقطة بالصفراء وحركتها نقطة بالحمراء أمامها في الواو ، وجعل على الألف قبلها دارة ، علامة لزيادتها وسقوطها من التلاوة ، وصورة ذلك كما ترى : (سأويكم ولأوصلبنكم) •

قال أبو عمرو : واذا كانت الألف في (سأوريكم) وفي (أفاين)[1] الهمزة ، والواو والياء زائدتين ، قدر انفصال (أريكم) و (ان) عما قبلهما ، وان اتصل بهما في الكتابة ، وذلك الوجه ، لأن معظم الرسم في نظائر ذلك ورد باجماع على ذلك في (سأنبئك)[2] ، و (سأنزل)[3] /١١٥ب/ ، و (فان لم)[4] و (فان كنتَ)[5] وشبهه • فاذا كانت الألف

---

(١) تقدم الكلام عن زيادة الياء في (أفاين) في باب (نقط ما زيدت الياء في رسمه) •

(٢) الكهف ١٨/٧٨ •

(٣) الانعام ٦/٩٣ ، وكلمة (سأنزل) مكررة في الاصل •

(٤) النساء ٤/٩١ •

(٥) يونس ١٠/٩٤ •

زائدة ، والواو والياء الهمزة ، قدر اتصال ما قبل (أريكم) و (ان) بهما ، على نحو تقديرها في (لئلا ولئن ويومئذ وحينئذ) وشبهه ؛ فالوجهان في ذلك مستعملان صحيحان •

فصـــل

فأما الواو التي صوروها[1] في جميع المصاحف وأتبعوها الألف في قوله : جزؤا ، وشركؤا ، وأنبؤا ، والشفعؤا ، والضعفؤا ، والعلمؤا ، والبلؤا ، وبلؤا ، وما نشؤا ، وما دعؤا ، وشبهه مما قبل الهمزة فيه ألف في اللفظ ، وكذلك (تفتؤا) وشبهه[2] ، مما لا ألف [فيه] قبل الهمزة ـ فانها تحتمل ، مع وقوع الهمزة بعد الألف ، ستة أوجه :

أحدها : أن تكون صورة الحركة •

والثاني : أن تكون الحركة نفسها •

والثالث : أن تكون بيانا للهمزة •

والرابع : أن تكون علامة لاشباع حركتها في حال الوصل •

والخامس : أن تكون صورة للهمزة ، على مراد وصل الهمزة بما بعدها من الكلام ، فتكون كالمتصلة في اللفظ ، وان كانت منفصلة في الخط ، من حيث أريد بها الوصل •

وفي هذه الخمسة الأوجه تكون الألف بعدها زائدة لأحد[3] المعنيين المذكورين : اما لتشبيه الواو بواو الجمع التي تلحق الألف بعدها ، من حيث وقعت طرفا مثلها [فألحقت الألف بعدها كما ألحقت بعد تلك ، وهو

---

(١) في الاصل (صورها) •

(٢) انظر المواضع المذكورة التي رسمت فيها الهمزة واوا بعدها ألف : المهدوي : هجاء مصاحف الامصار ص (٩١ ـ ٩٢) • والداني : المقنع ص (٥٥ ـ ٥٩) •

(٣) في الاصل (لاحدى) ، وهو تحريف •

قول أبي عمرو بن العلاء • واما تقوية للهمزة لخفائها][1] ، وهو قول الكسائي •

والسادس : أن تكون الواو والألف معا صورتين للهمزة ، ويراد بهما وصلها والوقف عليها ، فالواو صورة الوصل ، لأن الهمزة اذا توسطت خطا وتقديرا وتحركت بالضم صورت بالحرف الذي حركتها منه ، لأنها عليه[2] تسهل ، ومنه تقرب[3] في تلك الحال ، وهو الواو • والألف صورة الوقف ، لأن الهمزة اذا تطرفت بأي حركة تحركت وانفتح ما قبلها صورت بالحرف الذي منه الفتحة ، وهو الألف ، سواء أريد بها التحقيق أو التليين •

فاذا نقط هذا الضرب جعلت[4] الهمزة ، على الأربعة الأوجه الأول ، بالصفراء ، قبل الواو وبعد الألف الممدودة التي ترسم بالحمراء في بياض السطر ، وجعلت حركتها نقطة بالحمراء • وجعلت أمام الهمزة ، اذا جعلت

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في الاصل المخطوط ، ويبدو أنه قد سقط بعض كلام المؤلف هنا ، يدل على ذلك ما تقدم من كلام المؤلف في الفصل الذي عقده عن زيادة الالف بعد الواو التي هي صورة للهمزة المتطرفة ، حيث فصل مذهب كل من أبي عمرو بن العلاء والكسائي في وجه زيادة تلك الالف ، ويدل على ذلك أيضا ما جاء في كتاب (المقنع) للداني نفسه حول نفس الموضوع ، وقد حاولت اكمال السقط هنا من عبارة المؤلف في (لمقنع) حيث جاء فيه ما نصه (ص ٥٨ ـ ٥٩) : « رسمت الالف بعد الواو في هذه المواضع لاحد معنيين : اما تقوية للهمزة لخفائها ، وهو قول الكسائي ، واما على تشبيه الواو ، التي هي صورة الهمزة ، في ذلك بواو الجمع ، من حيث وقعتا طرفا ، فألحقت الالف بعدها كما ألحقت بعد تلك ، وهو قول أبي عمرو بن العلاء ، والقولان جيدان » •

(٢) في الاصل (عليها) •

(٣) في الاصل (منه ومنه تقرب) •

(٤) في الاصل (جعل) •

الواو تقوية لها أو علامة لاشباع تلك الحركة ، وجعل على الواو والألف بعدها دارة صغرى علامة لزيادتها في الخط واللفظ • وصورة الوجه الاول من الأربعة الأوجـه (شركؤا) ، وعلى الثاني (جـزؤا) ، وعلى الثالث والرابع (أنبؤا) •

واذا نقط على الوجهين الأخيرين من الأوجه الستة جعلت [الهمزة][1] في الواو نفسها وحركتها أمامها ، وجعل على الألف في سائر الوجوه دارة ، علامة لزيادتها الا في الوجه الذي تجعل فيه مع الواو صورتين للهمزة ، فانها تعرى من تلك العلامة ، لأنها دالة على معنى مستقر في النطق ، ثابت في اللفظ ، وهو الوقف على الهمزة التي تحقق فيه ، أو تقلب ألفا ، وصورة الوجه الاول (شفعؤا) والثاني (الضعفؤا) • والناقط مخير في رسم الألف الممدودة بالحمراء قبل الهمزة ، وفي ترك رسمها ، وجعل مطة /١١٦ ــ أ/ في موضعها فقط •

قال أبو عمرو : وأما ما فيه الواو ، اذا لم تقـع [الهمزة بعـد][2] الألف ، ووقعت بعد متحرك فوجهان[3] لا غير :

أحدهما : أن تكون صورة للهمزة ، على مراد وصل الكلمة التي هي آخرها بالكلمة المتصلة بهـا ، وجَعْل المنفصل كالمتصل ، وكون الألف بعدها زائدة •

والثاني : أن تكون هي والألف صورتين للهمزة ، على ما بيناه قبل • فاذا نقط ذلك جعلت الهمزة في الواو ، وجعلت حركتها أمامهـا ، وجعل على الألف [دارة][4] علامة لزيادتها في الوجه الأول ، وأعريت

---

(١) زيادة ليست في الاصل ، يقتضيها السياق •
(٢) زيادة ليست في الاصل ، يقتضيها السياق •
(٣) في الاصل (وجهان) •
(٤) زيادة ليست في الاصل •

من ذلك في الوجه الثاني ، وصورة ذلك كما ترى ، عليهما ، (تفتؤا) ، و (يعبؤا) .

فان قيل : من أين خصت حروف المد بأن تزاد فيما ذكرت من الكلام ، للمعاني التي شرحتها ، هلا زيد غيرها من الحروف لذلك ؟ فعن ذلك جوابان :

أحدهما : أنه لما كن انما يزدن مع الهمزة اما قبلها واما بعدها في ذلك وكانت الهمزة قد شاركتهن في أشياء ، منها : أنها حرف علة كهن ، وأنها نقلت في التخفيف اليهن ، وأنها تصور بصورتهن ، وأن الألف من مخرجها ، وأن مد الياء والواو ينقطع عندها ، تأكد بذلك ما بينها وبينهن[1] . فوجب تخصيصهن بالزيادة معها ، اذ هن بذلك أولى من

---

(١) يذهب بعض علماء العربية الى أن مد الواو والياء ينقطع أو ينتهي الى مخرج الهمزة . انظر : سيبويه الكتاب ج ٢ ص ٢٨٥ .
والصولي : ادب الكتاب ص ٢٤٦ .
وابن درستويه : الكتاب ص ٤٤ .

وكأنهم يشيرون بذلك الى (الجهر) في هاذين الصوتين ، الذي مصدره الاوتار الصوتية ، حيث يكون مخرج الهمزة .

أما كون الهمزة حرف علة وأن الالف من مخرجها فان ذلك أمر فيه نظر ، لأن الدراسات الصوتية المعاصرة قد حددت مخرج الهمزة والالف بطريقة أكثر تحديدا ، فالهمزة صوت من الحنجرة ، والالف ما هي الا الفتحة قد طولت ، والفتحة تنتج بان يمر الهواء حرا خلال الحلق والفم ، يصاحبه ارتفاع محدود في مؤخر اللسان ، مع ذبذبة الاوتار الصوتية ، والهمزة عند المحدثين من الاصوات الصامتة (الصحاح) وليست من الحروف المعتلة . انظر تفصيلا لذلك :

د. ابراهيم أنيس : الاصوات اللغوية ص ٩٠ .
و د. كمال محمد بشر : الاصوات ص ١٤٢ وما بعدها .
ودراسات في علم اللغة (له) ق ١ ص ٩١ وما بعدها .

غيرهن من سائر الحروف .

والثاني : أنهن لما خصصن بالحذف للاختصار ، وجب أن يخصصن بالزيادة للبيان ، وبالله التوفيق .

بـــاب

ذكر نقط حروف متفرقة نقصت من هجائها

من ذلك ما حدثنا خلف بن ابراهيم المقرىء ، قال ثنا أحمد بن محمد ، قال ثنا علي بن عبدالعزيز ، ثنا أبو عبيد ، قال : رأيت في الذي يقال له الامام ، مصحف عثمان ، رضي الله عنه ، في يوسف (١٢/١١٠) (فنجى من نشاء) ، وفي الأنبياء (٢١/٨٨) (نـجى المؤمنين) بنون واحدة ، ثم اجتمعت عليها المصاحف في الأمصار كلها فلا نعلمها اختلفت[(١)] .

قال أبو عمرو : وحكى أبو حفص الخزاز أن في المصاحف في يونس (١٠/١٤) (لننظر كيف تعملون) بنون واحدة[(٢)] . وحكى أبو حاتم سهل بن محمد ، عن أيوب بن المتوكل : أن في مصاحف أهل المدينة في غافر (٤٠/٥١) (لننصر رسلنا) بنون واحدة .

فأما قوله (ننجي من نشاء) ، و (نـجى المؤمنين) فيجوز أن يكونا رسما على قراءة من حذف النون الساكنة وشدد الجيم ، وأن يكونا رسما على قراءة من أثبت تلك النون وخفف الجيم[(٣)] . فان كان رسمها على القراءة

---

(١) انظر المقنع ص ٨٦ و٨٧ و٩١ .

(٢) المقنع ص ٩٠ وجاء فيه « ليس في القرآن غيرها » .

(٣) قرأ ابن عامر وعاصم ويعقوب ـ في حرف يوسف ـ بنون واحدة وتشديد الجيم وفتح الياء . وقرأ الباقون ـ من العشرة القراء ـ بنونين : مضمومة فساكنة فجيم مكسورة مخففة فياء ســاكنة ، مضارع أنجى . (انظر البنا الدمياطي : اتحاف فضلاء البشر ص ٢٦٨) وقرأ ابن عامر وأبو بكر ـ في حرف الانبياء ـ بحذف احدى النونين وتشديد الجيم ، والباقون بضم النون الاولى وسكون الثانية وتخفيف الجيم ، من أنجى . (انظر : نفس المصدر ص ٣١١) .

الأولى فلا نظر فيهما ، اذ ذلك حقيقة رسمها . وان كان على القراءة الثانية ففي حذف النون منهما ومن قوله (لننظر) و (لننصر رسلنا) وجهان :

أحدهما : أن النون الساكنة حكمها عند الثلاثة الأحرف من الجيم والصاد والظاء الاخفاء ، والاخفاء كالادغام ، من حيث كان معنى الادغام تغييب الحرف ، ومعنى الاخفاء سترته ، والسترة تغييب أيضا ، فهما كالشيء الواحد من طريق اشتقاق كلمة أدغمت وأخفيت ، وان اختلفا في النطق بوجود التشديد في المدغم وعدمه في المخفى . فكما تحذف النون المدغمة في الرسم في قوله /١١٦ب/ (عم يتساءلون)[1] ، و (مم خلق)[2] ، و (عما كنتم)[3] ، و (ألن نجمع)[4] ، و (ألن نجعل لكم)[5] ، و (الا تعدلوا)[6] ، و (الا تفعلوه)[7] وشبهه من المنفصل ، كذلك حذفت النون المخفاة منه في الأربعة الأحرف[8] للتقارب الذي بين المدغم والمخفى على ما بيناه ، مع أن حذفها مع ما تتصل به أسهل من حذفها مع ما تنفصل عنه ، لتمكن القطع على احدى الكلمتين في المنفصل وامتناع ذلك في المتصل .



---

(١) النبأ ١/٧٨ .

(٢) الطارق ٥/٨٦ .

(٣) النحل ٥٦/١٦ و٩٣ .

(٤) القيامة ٣/٧٥ .

(٥) الكهف ٤٨/١٨ .

(٦) النساء ٣/٤ والمائدة ٨/١٥ .

(٧) الانفال ٧٣/٨ . وفي الاصل المخطوط (الا تفعلوا) وهو تصحيف .

(٨) لعل المؤلف يقصد بالاربعة الاحرف المواضع الاربعة التي حذفت فيها النون ، وبالثلاثة الاحرف الاصوات الثلاثة التي تلي النون في المواضع الاربعة وهي : الجيم والصاد والظاء .

والوجه الثاني : أن النون الساكنة مع الثلاثة الأحرف[1] بمنزلة التنوين معها ، من حيث مخرجها معها في الخيشوم فقط ، فكما تحذف صورة التنوين من الرسم ، كذلك حذفت صورة النون الساكنة سواء .

ثنا محمد بن علي ، ثنا ابن مجاهد ، قال[2] : حذفت النون الثانية في (فنجى) و (نـجى المؤمنين) من الكتاب لأنها ساكنة خفيفة تخرج من الأنف ، فحذفت من الكتاب لما خفيت ، وهي في اللفظ مبثتة[3] .

قال أبو عمرو : فاذا نقطت هذه المواضع ألحقت النون الساكنة ، التي هي فاء ، بالحمراء ، وأعريت من علامة السكون ، وأعرى ما بعدها[4] من علامة التشديد ، على ما تقدم في نقط المخفى .

ثنا الخاقاني أن محمد بن عبدالله حدثهم ، ثنا أبو عبدالله الكسائي ، عن جعفر بن عبدالله بن الصباح ، عن محمد بن عيسى ، عن نصير بن يوسف النحوي : أن مصاحف أهل الأمصار اتفقت على رسم قوله في البقرة (٢/٧٢) (فَادَّ رَءْتُمْ) بغير ألف ، ورسم قوله في طه (٢٠/٩٤) (يَبْنَؤُمَّ) موصولا ، ليس بين النون وبين الواو ألف ، ورسم قوله في الممتحنة (٦٠/٤) (انـا بُرَءَؤُا) ليس بين الراء[5] والواو

(١) انظر الهامش السابق .

(٢) قال ابن مجاهد في كتاب السبعة (ص ٣٥٢) : « ولكنها حذفت من الكتاب ، أعني النون الثانية ، لانها ساكنة تخرج من الانف ، فحذفت من الكتاب ، وهي في اللفظ مثبتة » .

(٣) انظر توجيه حذف النون في الاحرف المذكورة : الفراء : معاني القرآن ج ٢ ص ٥٦ و ج ٢ ص ٢١٠ . وانظر أيضا الزمخشري : الكشاف ج ٣ ص ١٠٤ .

(٤) في الاصل (وأعرى ما بعدها من بعدها من علامة التشديد) ولعل الصواب ما أثبتناه .

(٥) في الاصل (الواو) .

ألف[1] .

قال أبو عمرو : فأما رسم (فادرءتم) بحذف الألفين ، الألف التي بعـد الدال التي هـي[2] زائـدة ، (والتي بعـد الـراء)[3] ، التي هي همزة ساكنة ، وهي لام ـ فللايجاز والاختصار وتقليل صور حروف الاعتلال ، التي هي حرف المد والهمزة في هذه الكلمة ، لثقل هذه الحروف وتخصيصها بالتغير ، مع أن الألف الأولى صوت[4] ، وقد تنوب عنها الفتحة التي هي منها وتدل عليها ، وأن الألف الثانية همزة ، والهمزة حرف من سائر الحروف ، والحرف مستغن عن الصورة .

فاذا نقط ذلك أثبت ألفان بالحمراء ، وجعلت الهمزة نقطة بالصفراء وعلامة السكون عليها في الثانية منهما[5] .



---

(١) انظر هذه المواضع في المقنع ص ٨٤ و٨٦ و٩٠ على التوالي .

(٢) من هنا يبدأ المطبوع .

(٣) ما بين القوسين ساقط من مخطوطة المدينة .

(٤) في الاصل (صورت) ، ولعل ما أثبتناه هو المناسب لمعنى العبارة .

(٥) تعليل رسم (يبنؤم و برءاؤا) موجود في المطبوع ، فليراجع ثمة ، لمن شاء .

ـ مصادر الدراسة والتحقيق ـ

١ ـ ابراهيم أنيس (دكتور) : الأصوات اللغوية ط ٤ ، مكتبة الأنجلو المصرية • القاهرة ١٩٧١ •

٢ ـ ابراهيم أنيس (دكتور) : في اللهجات العربية ط ٣ مكتبة الأنجلو المصرية • القاهرة ١٩٦٦ •

٣ ـ ابن الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار) : كتاب ايضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل • تحقيق محيي الدين عبدالرحمن رمضان • دمشق ١٩٧١ •

٤ ـ البخاري (أبو عبدالله محمد بن اسماعيل) : الجامع الصحيح طبع محمد صبيح وأولاده • القاهرة (د•ت) •

٥ ـ البلوى (أبو الحجاج يوسف بن محمد) : ألف با ، جمعية المعارف بمصر ١٢٨٧هـ •

٦ ـ البنا الدمياطي : (الشيخ أحمد بن محمد) : اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر • مطبعة عبدالحميد أحمد حنفي بمصر ١٣٥٩هـ •

٧ ـ ابن جنى (أبو الفتح عثمان) : الخصائص ـ ط ٢ • دار الكتب المصرية • تحقيق محمد علي النجار ج ١ ـ ١٩٥٢ •

٨ ـ ابن جني : سر صناعة الاعراب ج ١ ط ١ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٩٥٤ تحقيق مصطفى السقا وجماعة •

٩ ـ جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٧ (القسم اللغوي) • المجمع العلمي العراقي ١٩٥٧ •

١٠ـ حمزة بن الحسن الاصفهاني : كتاب التنبيه على حدوث التصحيف • حققه محمد أسعد طلس • دمشق ١٩٦٨ •

١١- ابن خالويه (أبو عبدالله الحسين بن أحمد) : مختصر في شواذ القران من كتاب البديع ط١ • المطبعة الرحمانية • القاهرة ١٩٣٤ • تحقيق برجشتر اسر •

١٢- ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد) : وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان : ط ١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨ • حققه محمد محيى الدين عبدالحميد •

١٣- الداني (أبو عمرو عثمان بن سعيد) : المحكم في نقط المصاحف • دمشق ١٩٦٠ • تحقيق د• عزة حسن •

١٤- الداني : المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار • دمشق ١٩٤٠ تحقيق محمد أحمد دهمان •

١٥- ابن أبي داود (أبو بكر عبدالله بن سليمان الأشعث السجستاني) : كتاب المصاحف ط ١ • المطبعة الرحمانية بمصر ١٩٣٦ تحقيق آثر جفرى •

١٦- ابن درستويه (أبو محمد عبدالله بن جعفر) كتاب الكتاب بيروت ١٩٢١ نشره لويس شيخو •

١٧- الزبيدي (أبو بكر محمد بن الحسن) : طبقات النحويين واللغويين ط١ الخانجي القاهرة ١٩٥٤ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم •

١٨- الزمخشري (جارالله أبو القاسم محمود بن عمر) : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل ط ٢ المكتبة التجارية الكبرى • القاهرة ١٩٥٣ ، تحقيق مصطفى حسين أحمد •

١٩- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان) : الكتاب ط• بولاق ، مصر ١٣١٧هـ •

٢٠ـ السيرافي (أبو سعيد الحسن بن عبدالله) : كتاب أخبار النحويين البصريين بيروت ١٩٣٦ نشره فريتس كرنكو .

٢١ـ السيوطي (جلال‌الدين عبدالرحمن بن أبي بكر) : الاتقان في علوم القرآن ، ط ١ ، مكتبة المشهد الحسيني ، القاهرة ١٩٦٧ ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم .

٢٢ـ السيوطي : همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية ، ط ١ . الخانجي ، مصر ١٣٢٧هـ ، صححه محمد بدرالدين النعساني .

٢٣ـ الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى) : أدب الكتاب ، المطبعة السلفية . القاهرة ١٣٤١هـ . صححه محمد بهجة الأثري .

٢٤ـ أبو الطيب اللغوي (عبدالواحد بن علي الحلبي) : مراتب النحويين . مكتبة نهضة مصر . القاهرة ١٩٥٥ ، حققه محمد أبو الفضل ابراهيم .

٢٥ـ عبدالصبور شاهين (دكتور) : القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث . دار القلم ١٩٦٦ .

٢٦ـ أبو عبيد (القاسم بن سلام) : فضائل القرآن ومعالمه وأدبه ، مخطوط ، منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٢٠١٠١ب .

٢٧ـ عزة حسن (دكتور) : مقدمة تحقيق كتاب (المحكم في نقط المصاحف) (انظر مصدر تسلسل ١٣) .

٢٨ـ العسكري (أبو أحمد الحسن بن عبدالله) : شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ط ١ ، البابي الحلبي بمصر ١٩٦٣ . تحقيق عبدالعزيز أحمد .

٢٩ـ علي عبدالواحد وافي (دكتور) : علم اللغة . ط ٣ . لجنة البيان

العربي ١٩٥٠ ٠

٣٠ـ الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد) : معاني القرآن ، ط ١ ، دار الكتب المصرية ٠

٣١ـ ڤندريس : اللغة ٠ مكتبة الانجلو المصرية ٠ القاهرة ١٩٥٠ ، ترجمة عبدالحميد الدواخلي ومحمد القصاص ٠

٣٢ـ ابن قتيبة (أبو محمد عبدالله بن مسلم) : أدب الكاتب ٠ المكتبة التجارية الكبرى بمصر ١٣٥٠هـ ٠ حققه محمد محيي‌الدين عبدالحميد ٠

٣٣ـ كمال محمد بشر : (دكتور) : دراسات في علم اللغة ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ ٠

٣٤ـ كمال محمد بشر (دكتور) : علم اللغة العام (قسم الاصوات) ٠ دار المعارف بمصر ١٩٧١ ٠

٣٥ـ ابن مجاهد (أبو بكر أحمد بن موسى) : كتاب السبعة في القراءات دار المعارف بمصر ١٩٧٢ تحقيق د٠ شوقي ضيف ٠

٣٦ـ المهدوي (أبو العباس أحمد بن عمار) : كتاب هجاء مصاحف الامصار ٠ حققه ونشره محيي‌الدين عبدالرحمن رمضان في مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد ١٩ الجزء الاول (ص ٥٣ ـ ١٤١) ٠

٣٧ـ ابن النديم (محمد بن اسحاق) : الفهرست ٠ مكتبة خياط بيروت ، (مصورة عن طبعة فلوجل ٠ ليبسك ١٨٧١) ٠

٣٨ـ نصر الهوريني (أبو الوفا) : المطالع النصرية للمطابع المصرية في الاصول الخطية ٠ ط ٢ المطبعة الميرية ببولاق مصر ١٣٠٢هـ ٠

٣٩ـ ابن ولاد (أبو العباس أحمد بن محمد بن الوليد) : كتاب المقصور

والممدود ليدن ١٩٠٠ ٠

٤٠ـ ابن وهب الكاتب (أبو الحسين اسحاق بن ابراهيم) : البرهان في وجوه البيان ، ط ١ ، مطبعة العاني بغداد ١٩٦٧ تحقيق د٠ أحمد مطلوب ود٠ خديجة الحديثي ٠

٤١ـ ابن يعيش (موفق الدين يعيش بن علي) : شرح المفصل ٠ ادارة الطباعة المنيرية بمصر (د٠ ت) ٠

فهرس عـــام

القسم الاول : الدراسة

القسم الثاني

تصحيحات وتحقيقات في القسم المطبوع

القسم الثالث : النص المحقق

مصادر الدراسة والتحقيق

اللوحة الاولى : الصفحة الاولى من مخطوطة المدينة المنورة

اللوحة الثانية : ظهر الورقة ١١٥ من مخطوطة المدينة المنورة وهي جزء النص الساقط من النسخة المطبوعة .

اللوحة الثالثة : وجه الورقة ١١٦ من مخطوطة المدينة ، وهي جزء من النص الساقط من النسخة المطبوعة .

وهذه صورة اللام الف على مذهب الخليل واصحابه رحمهم الله عليهم

اللوحة الرابعة : الصفحة الاخيرة من مخطوطة المدينة

العبادة والعباد

" بحث في التصوف "

الشيخ محمد نمر عبدالفتاح الخطيب
استاذ مساعد ـ كلية الامام الاعظم

تمهيـد :

بلغت الآيات الكريمة التي ذكرت فيها مادة (ع ، ب ، د) ومشـتقاتها مثتين وسبعين آية أو يزيد مما يدل على احتفال القرآن الكريم بمحتواهـا وعظيم عنايته بها والحض عليها وارشاد العباد اليها .

ولا غرابة في ذلك ، فالعبادة هي الغاية من الخلق ، والحكمة من الوجود ، والسر الكامن في انشاء السـماوات والارض .

بل نقول انها سر النشأتين وغاية الدارين .

وناهيك بالآية الكريمة التي أشارت الى هذا بقوله جلت حكمته وعلت كلمته :

« وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون »[1] .

ويسـتفاد من هذه الآية الكريمة أمران :

(١) ان العبادة هي الافعال المقصودة وحدها ، والمطلوبة وحدها من جميع أفعال الخلق .

وان ماعدا العبادة باطل ، أو شبه باطل ، وعاطـل ، أو شبه عاطل ، لا فائدة فيها ولا معول عليها ، فهي ان لم تكن في ميزان الاثقـال ،

---

(١) الذاريات آية ٥٦ .

فليست في ميزان الاعمال « يوم ينظر المرء ماقدمت يداه ، ويقول الكافر ياليتني كنت ترابا »[1] .

(٢) ولما كانت العبادة فعلا وعرضا ، لا تقوم بنفسها ولا تنهض بذاتها لا يستقل بها الا عابد ، ولا يحملها الا مجاهد .

فالعابد اذاً هو المقصود من بين المخلوقات ، والمعني من جميع الموجودات .

هو الجوهرة المقصودة وسواها سراب .

وهو الملحوظ بالعناية والرعاية ، وما عداه خراب .

فالعابد هو المطلوب في هذه الحياة ، بل هو المطلوب في دار الدنيا ، ويوم يقوم الاشهاد .

وعلى هذا يكون معنى قوله سبحانه :

« وما خلقت الجن والانس

الا

ليعبدون

والا

للعابدين

قال الامام الرازي رحمه الله تعالى :

(ان الخلق ليس الا للعبادة . فالمقصود من ايجاد الانسان العبادة ، وان كل ماعداه تضييع للزمان) .

ولذلك كان شغل الانبياء منحصرا في أمرين :

عبادة الله ـ وهداية الخلق[2] .

---

(١) النبأ آية ٤٠ .

(٢) تفسير الامام الرازي ج ٢٨ ص ٢٣١ .

أقول : جعل الامام الرازي هداية ، امراً آخر غير عبادة الله ، بدليل قوله (ولذلك كان شغل الأنبياء منحصراً في أمرين) .

ولكن الحقيقة ان هداية الخلق هي جزء من عبادة الله بل من أجل مايعبد به الله ، وما يتقرب به الى الله ، وخاصة اذا صدر من أنبياء الله ورسله عليهم السلام ، فكل أعمالهم طاعة لله وعبادة له .

قال العلامة جمال الدين أبو الفرج (ابن الجوزي) رحمه الله تعالى :

(الاولياء والصالحون ، هم المقصود من الكون ، وهم الذين علموا فعملوا بحقيقة العلم اهـ)[1] .

قال العلامة مرجع أهل العراق ومفتي بغداد السيد محمود الآلوسي طيب الله ثراه :

(ان العبادة واجبة حتما ، لا مناص للعباد عن الاتيان بها ، حتى جعلت كالعلة لخلق الانس والجن)[2] .

ليعبدون :

وقبل أن نغادر هذه الآية ، لابد لنا من أن نتعرض لسؤال وجواب ، طالما ترددا على الالسنة ، عند تلاوة هذه الآية الكريمة ، أو تفسيرها .

أما السؤال فأنه يتلخص فيمايلي :

ان هذه (ل) في قوله تعالى (ليعبدون) لام العلة أو لام التعليل ، كما هو الظاهر المتبادر .. وأفعال الله تعالى منزهة عن العلة والتعليل فهو الغني عن عباده وهو الصمد الذي يطلب ولا يطلب .

أما الجواب فقد تصدى له الامام الرازي عليه الرحمة ، بمنع أن تكون اللام هنا للعلة ، اذ لها معان أخرى فتفيد معنى المقارنة كما هنا .

قال : (ان اللام قد تثبت فيما لا يصح غرضا كما في قوله تعالى « أقم

(١) صفوة الصفوة ج ١ ص ٣٩ .

(٢) روح المعاني ج ١ ص ٣٦ .

الصلاة لدلوك الشمس »[1] وقوله « فطلقوهن لعدتهن » والمراد المقارنة)

يعني رحمه الله .. الامر بأقامة الصلاة لا لعلة طلوع الشمس بل الصلاة مقرونة بطلوع الشمس وكذلك « طلقوهن لعدتهن » .

ثم قال : (وحينئذ يكون معناه قرنت الخلق بالعبادة ، أي بغرض العبادة ، أي خلقتهم وفرضت عليهم العبادة والذي يدل على عدم جواز التعليل الحقيقي ، هو أن الله تعالى مستغن عن المنافع ، فلا يكون فعله لمنفعة راجعة اليه) .

وقال : « الا ليعبدون » : (بين تعالى أنه استخلفهم لنفسه ، وعبادته، وكان عليه رزقهم)[2] .

والكلمة الفاصلة في هذا الموضوع ، ماذكره حجة الاسلام ، وامام العلماء ، أبو حامد الغزالي ، رضي الله تعالى عنه ، قال : (اعلموا اخواني أسعدكم الله واياي بمرضاته ان العبادة ثمرة العلم ، وفائدة العمر ، وحاصل العبد الاقوياء ، وبضاعة الاولياء ، وطريق الاتقياء ، وقسمة الاعزة ومقصد ذوي الهمة ، وشعار الكرام ، وحرفة الرجال ، واختيار اولي الابصار ، وهي سبيل السعادة ، ومنهاج الجنة . قال الله تعالى « وأنا ربكم فأعبدون »[3] وقال تعالى « ان هذا كان لكم جزاء . وكان سعيكم مشكورا »[4])[5] .

طريق العبادة :

وبعد أن مدح الامام الغزالي رحمه الله ، العبادة وبيّن ثمرتها

(١) الاسراء آية ١٧ .
(٢) تفسير الرازي ج ٢٨ ص ٢٣١ .
(٣) الانبياء ـ ٢١ ـ .
(٤) الانسان ـ ٧٦ ـ .
(٥) منهاج العابدين ص ١٥ ـ ١٩ .

وفائدتها ، وأصحابها ، وأهلها ، بيّن الطريق اليها ، وصعوبة مسالكها ، ووعورة مداخلها .

قال : (هي طريق وعر ، وسبيل صعب ، كثيرة العقبات ، شديدة المشقات ، بعيدة المسافات ، عظيمة الآفات ، كثيرة العوائق والموانع ، خفيفة المهالك والمقاطع ، غريزة الاعداء والقطاع ، غريزة الاشياع والاتباع)[1] .

ولقد استشعر الغزالي رحمه الله مافي وصفه هذا من تهويل وتعظيم ، فاراد أن يستدل عليه ببعض ماورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال :

(وهكذا يجب أن تكون ، لانها طريق الجنة ، فيصير هذا تصديقا لما قاله عليه السلام : « الا وأن الجنة حفت بالمكاره ، وان النار حفت بالشهوات »[2] . وقال صلى الله عليه وسلم « الا وان الجنة حزن بربوة ، الا وانّ النار سهل بسهوه »[3])[4] .

شرح الحديث الاول :

انه لايوصل الى الجنة الا بارتكاب المكاره وارتياد المصاعب ، من مخالفة الشهوات ، والصبر على الطاعات . أما النار : فأنه يوصل اليها بركوب الشهوات وامتطاء اللذات ، واقتحام الرغبات ...

(فهتك حجاب الجنة ، بأقتحام المكاره)[5] .

(وهتك حجاب النار ، بأرتكاب الشهوات)[5] .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢ .

(٢) رواه مسلم كما قال الشارح .

(٣) رواه في الجامع الصغير وضعفه .

(٤) المصدر السابق .

(٥) سراج الطالبين ج ١ ص ٢٠ .

قال القرطبي في التذكرة ، قال العلماء (والمكاره كل مايشق على النفس فعله ، ويصعب عليها عمله ، كالطهارة في شدة البرد ، والامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والصبر على مايقاسيه من أهل المنكر ، والصبر على المصائب وجميع المكروهات) •

(وأما الشهوات التي النار محفوفة بها ، فالظاهر انها الشهوات المحرمة كالخمر ، والزنا ، والنظر الى الاجنبية ، والغيبة ، واستعمال الملاهي) •

وأما الشهوات المباحة ، فلا تدخل في هذه ، لكن يكره الاكثار منها ، مخافة أن يجره الى المحرمة ، أو يقسي القلب أو يشغل عن الطاعات ، أو يحوج الى الاعتناء بتحصيل الدنيا للصرف فيها ونحو ذلك ، كما قاله في شرح مسلم)[1] •



شرح الحديث الثاني :

يريد عليه السلام أن يبين صعوبة الوصول الى الجنة بتشبيه ذلك بالصعود الى مكان مرتفع ، والعروج الى مكان عال ، لا يمكن الوصول اليه ، الا بعزيمة صادقة ، وارادة قوية ، مع توفيق الله تعالى ، قبل ذلك وبعد ذلك (حفت الجنة بالمكاره) •

وان هو لم يحمل على النفس ضيمها
فليس الى حسن (الوصول) سبيل[2]

وأمّا النار ، فالوصول اليها سهل يسير ، وذلك بمتابعة النفس ، والاسترسال معها ، واعطائها هواها ، وشبّه ذلك عليه الصلاة والسلام بالنزول والانحدار الى أرض سهلة لينة (بسهوة) •

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٢٠ •
(٢) البيت للشاعر السموأل •

قال في النهاية (السهوة : الارض اللينة التربة)[1] •

لزوم العبادة :

وبعد ان بيَّن الأمام الغزالي :

(١) عظم العبادة •

(٢) وخطورة طريقها •

بيَّن انه مع ذلك فأنه لابدّ منها ، ولا محيص عنها ، لمن أراد السعادة في الآخرة وسعى لها سعيها ، وأراد خلاص نفسه ، ونجاة روحه ، وراحته وسلامته •

قال : (الطاعة هي الزاد فلابد منها ، وهي فائتة[2] فلا مرد لها ، فمن ظفر بها فقد فاز ، وسعد أبد الآبدين ودهر الداهرين ، ومن فاته ذلك خسر مع الخاسرين وهلك مع الهالكين •

فلذلك عز من يقصد هذا الطريق ، وقل ثم عز ، من القاصدين من يسلكه ، ثم عز من السالكين ، من يصل الى المقصود ويظفر بالمطلوب •

وهم الاعزة الذين اصطفاهم الله ــ عز وجل ــ لمعرفته ومحبته ، وسدّدهم بتوفيقه وعصمته ، ثم أوصلهم بفضله الى رضوانه وجنته)[3] •

المقصود التحريض :

قد يظن بعض القارئين لمثل هذه العبارة ان القصد التيئيس من سلوك طريق العبادة التي خُلق الجن والانس من أجلها ، وقامت السماوات والارض بسرها •

---

(١) المصدر السابق •

(٢) يريد ان الطاعة اذا فاتت لا يمكن قضاؤها ، اذ كل وقت له عبادة خاصة ، فبفوات وقتها فواتها •

(٣) انظر مقدمة المنهاج ج ١ ص ٢٤ ــ ٢٥ •

والحقيقة انّ المراد من مثل هذه العبارات شحذُ العزائم ، وتحريض الهمم ، وفي مثل ذلك فليتنافس المتنافسون . ولولا انها الجنة ما اقتحم الغمرات في سبيلها أهل الله المخلصون ، ولم يقل قائلهم (وعجلت اليك ربي لترضى)[1] .

وقد تنبه الى هذا العلامة الشارح ابن دحلان فقال : (واعلم أنه لم يكن قصده ـ رحمه الله ـ من تلك العبارة التنفير من مجاهدة النفس ، بل هي مأمور بها ممدوح عليها ...

وانما المقصود زيادة التحريض على تلك المقامات السنية)[2] .

خاتمة التمهيد :

ولنختم هذا التمهيد بما سطّره علامة الشام ومحدثها وفقيهها العارف الرباني ، محي‌الدين النووي رضي الله تعالى عنه قال : (قال الله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون »)[3] .

هذا تصريح بأنهم خلقوا للعبادة ، فحقّ عليهم الاعتناء بما خلقوا له ، والاعراض عن حظوظ الدنيا بالزهادة ، لانها دار نفاد ، لا محل اخلاد ، ومركب عبور ، لا منزل حبور ، وشرع انفصام ، لا موطن دوام ، فلهذا كان الايقاظ من أهلها هم العباد ، وأعقل الناس فيها هم الزهاد ، ولقد أحسن القائل حيث قال :

---

(١) سورة طه آية ٢٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥ .

(٣) الذاريات آية ٥٦ .

ان لله عبـادا فطنـا

طلقوا الدنيا وعافوا الفتنـا

نظروا فيها فلما عرفـوا

انها ليست لحي وطنـا

جعلوهـا لجّة واتخـذوا

صالح الاعمال فيها سـفنا

فاذا كان هذا حالها ماوصفته ، وحالنا وما خلقنا له ماقدمته ، فحـق على المكلف ، أن يذهب بنفسه مذهب الاخيار ، ويسلك مسلك اولي النهى والابصار ، ويتأهب لما أشرت اليه ، ويهتم لما نبهت عليه ، وأصوب طريق له في ذلك ، وأرشد مايسلكه من المسالك التأدب بما صح عن نبينا سيد الاولين والآخرين)[1] .

أقول : لقد أخلص النووي رحمه الله في نصحه ، ونصح في اخلاصه حيث جعل أصوب طريق ، وأرشد مسلك التأدب برسول الله صلى الله عليه وسلم .

ذلك لانه تبارك وتعالى جعل ـ رسوله عليه السلام ـ قدوة السالكين ، ومنارة السائرين ، وأسوة العابدين ، وطريق المتقين ، وعلم المجاهدين .
قال تعالى (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة :

لمن كان يرجو الله
واليوم الآخر
وذكر الله كثيرا)[2]

والتأسي بالرسول عليه السلام انما يكون بالعبادة .

---

(١) رياض الصالحين ص ٢ ـ ٣ .
(٢) الاحزاب آية ٢١ .

والعبادة بأنواعها وأصنافها وطرقها ومراتبها هي الطريق الوحيد للوصول الى الله تعالى ، واللحاق بالرسول وصحبه[1] .

والآية الكريمة وان جاءت في سياق دعوة الصحابة الى الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم بشجاعته وثباته واقدامه حين خارت العزائم ، وزلزلت النفوس ، واشتدت الكرب على صحابة النبي صلى الله عليه وسلم في وقعة الاحزاب عندما أحاط المشركون واليهود في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم احاطة السوار بالمعصم « اذ جاؤكم من فوقكم ومن أسفل منكم واذ زاغت الابصار ، وبلغت القلوب الحناجر ، وتظنون بالله الظنونا هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا » .

واذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ماوعدنا الله ورسوله الا غرورا)[2] .

في هذا الموقف العصيب الذي زاغت فيه الابصار وزلزل المؤمنون وبرز النفاق ـ ظهر فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الثبات العجيب والبطولة الخارقة ـ (فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مثابة الامان للمسلمين ومصدر الثقة والرجاء والاطمئنان)[3] ـ ولأجل ذلك كانت دعوة الصحابة للاقتداء به ـ ولكن وان كانت الآية لمناسبة خاصة ، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما قال الاصوليون[4] .

---

(١) انظر تفسير الالوسي ص ١٦٧ جزء ٢١ .

(٢) سورة الاحزاب آية ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ .

(٣) انظر من ظلال القرآن ج ٢١ ص ١٤٦ .

(٤) ومما يدل على العموم ، قوله جل ذكره في الاية نفسها « لمن كان يرجو الله ، واليوم الاخر ، وذكر الله كثيرا » بعد قوله « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » وهذا معناه انه عليه السلام اسوة لكل من كان متصفا بهذه الاوصاف الثلاثة المذكورة في الاية الكريمة .

فهو عليه الصلاة والسلام كما قلنا ليس أسوة للناس بالثبات والبطولة الخارقة فحسب وانما هو أسوة في كل خلق كريم ، وفي كل نوع من أنواع العبادة •

العبادة حق الله :

ونريد أن نبادر بالقول بأن العبادة التي يقوم بها العبّاد ليست الا حق الله تبارك وتعالى على عباده ، ومهما كان العابد عابدا ، ومهما بالغ في عبادته وتفنن في طاعته فلن يبلغ حق الله تعالى عليه •

على ان الانسان عندما يعبد الله ، أو يتجرد لعبادته سبحانه فأنه بالواقع يفعل ذلك لمصلحة نفسه ولذاذة روحه •

يعرف ان كان عاقلا ، ماينفعه وما يضره فيقبل على طاعة مولاه وينفر من مخالفته •

يعرف الدار التي اليها سيؤول ، والمنزل الذي اليه سيرجع والمصير الذي سيستقر فيه ، فيقبل على طاعة مولاه ، ويتبتل اليه تبتيلا •

لقد قلنا ان العبادة حق الله تعالى على عباده ، أليس هو الذي خلقهم ، أليس هو الذي أنشأهم •

« ياأيها الانسان ماغرك بربك الكريم
الذي خلقك فسواك فعدلك
في أي صورة ماشاء ركبك »[1]

ثم أليس هو الذي أنعم عليهم بالحياة ومنّ عليهم بنعمة الوجود ؟
« وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها »[2] •

---

(١) سورة الانفطار آية ٦ •

(٢) سورة ابراهيم آية ١٤ •

أليس هو الذي بيده حياتهم وموتهم وسعادتهم وشقاؤهم وحشرهم ونشرهم ، وجنتهم ونارهم ؟

اذاً فحقه عليهم أن يعبدوه تعالى ولا يشركوا به شيئا .

بل حقه عليهم أن يتفانوا في عبادته ، ويخلصوا في طاعته ولا يفتروا عن تسبيحه وتقديسه وشكره .

أليس هو الذي استحق العبادة لذاته ولذاته فقط ـ لا لجنة خلقها لثوابه ـ ولا لنار أعدها لعقابه .

ذلك لان الخلق خلقه ، والعباد عبيده .

ومع هذا كله فانه تبارك وتعالى تفضل على خلقه وعبيده فوعدهم بالثواب وتفضل عليهم بالاحسان . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(لو ان رجلا خرَّ على وجهه من يوم ولد الى يوم يموت هرما في طاعة الله عزوجل لحقره ذلك اليوم ، ولود أنه رد الى الدنيا كي يزداد من الاجر والثواب)[1] .

وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« هل تدري ماحق الله عز وجل على الناس ، وما حق[2] الناس على الله ؟

قلت : الله ورسوله أعلم .

قال : فان حق الله على الناس أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا . فاذا

---

(١) رواه أحمد والطبراني في الكبير ، ورجاله رجال الصحيح . مجمع الزوائد ج ١ ص ٥١ .

(٢) اطلاق الحق على الله تعالى من قبيل (المشاكلة) والا فليس لاحد عليه حق وانما وعد بذلك ، فكان احسانه فضيلة وفضل ، وهو الرحمن الرحيم .

فعلوا ذلك فحقا على الله أن لايعذبهم »[1] .

وأما بعـد :

فما معنى العبادة ، وما هو سرها ، وما هي أنواعها ، ومراتبها ؟

ثم من هم العباد ، وما هي أوصافهم ، ودرجاتهم ، ومكانتهم عنـد ربهم ، وما هي بداياتهم ونهاياتهم ، وكيف هو حبهم لربهم ، وحبه لهم ، وكيف عاملوه ، وتعلقوا به ، وفنوا بجلاله ، وغابوا في جماله ، ووصلوا الى جناب قدسـه ؟؟

كل ذلك ، أو بعضه ، سيأتيك نبؤه بعد حين ان شاء الله رب العالمين .

ولنختم هذا التمهيد بالآية التي بدأنا بها .

« وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ، ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمـون »[2] .

وما ذكرناه الا رشفة من الرشفات وان كانت لا تروي غليلا ولا تشفي عليلا ... فسيأتيك (قطر النـدى وبل الصـدى)[3] .

ومنه تعـالى التوفيق والهـدي .

(٢) العبـادة في اللغـة

وقبل أنْ نتحدث عن العبادة ، واطلاقاتها واستعمالاتها في القرآن الكريم ، ومرادات الله تعالى منها ، وما يتعلق بذلك ، يجدر بنا أن نبحث عن لفظ (العبادة) من حيث دلالاتها اللغوية ، ـ ليتسنى لنا بعد ذلك ، أن

---

(١) رواه أحمد والطبراني في الكبير ، انظر مجمع الزوائد ج ١ ص ٥٠ ـ ٥١ .

(٢) الذاريات آية ٥٦ .

(٣) اقتباس لاسم الكتاب الشهير للعلامة ابن هشـام الانصاري رحمه الله تعالى .

نعرف اصطلاح الشرع ، من هذه الكلمة والمناسبة ، بين المعنى اللغوي المنقول منه ، والمعنى الشرعي المنقول اليه •

نظرة في المعاجم :

لا شك ان المعاجم العربية ، احتفلت بهذه الكلمة (أيضا) ايما احتفال لاسيما وانها كلمة قرآنية •

وياليت شعري ، وهل وضعت المعاجم ، الا للقرآن ؟

لذا نرى المعاجم كلها ، قد حاولت شرح هذه الكلمة ، فبعضهم قد طاف حولها ، وبعضهم قد غاص في معانيها ، وشقّق وفرّع

والحاصل الذي أجمعوا عليه ، ان هذه المادة في الاصل ، موضوعة لافادة معنى : التذلل ، والخضوع ، والطاعة ، والانقياد ، والاستسلام • واليك بعض عباراتهم :

(١) قال بعض أئمة الاشتقاق : أصل العبودية الذل والخضوع[١] •

(٢) (أصل العبادة في اللغة التذليل ـ والعبادة ، والخضوع ، والتذلل ، والاستكانة ، قرائب في المعاني)[٢] •

(٣) (العبدية ، والعبودة ، والعبودية ، والعبادة : الطاعة)[٣] •

(٤) (وأصل العبودية : الخضوع ـ والذل •
والتعبيد التذليل ـ يقال طريق معبَّد •

والتعبيد أيضا الاستعباد ، وهو اتخاذ الشخص عبدا وكذا الاعباد ـ والتعبد أيضا ، يقال تعبده : أي اتخذه عبدا •

---

(١) تاج العروس : (شرح القاموس) ج ٢ ص ٤٠٧ •

(٢) المخصص لابن سيدة ج ٤ ص ٩٦ •

(٣) معجم متن اللغة ج ٤ ص ٩ •

والعبادة : الطاعة ــ والتعبد التنسك •
ومن معانيها الغضب ، والانفة)[1] •

(٥) (قال ابن الاثير : ومعنى العبادة في اللغة : الطاعة مع الخضوع)[2]•

(٦) قال الراغب : العبودية اظهار التذلل ، والعبادة أبلغ منها لانها غاية التذلل ، ولا يستحقها الا من له غاية الافضال ، وهو الله تعالى ، ولهذا قال : « ألا تعبدوا الا اياه »[3] •

(٧) (عبدالله يعبد عبادة وعبودية : انقاد له وخضع وذلّ ــ
ويقال ما عبدك عني : ما حبسك •
عبّده : ذلله • يقال عبّد الطريق ، وعبد البعير ، وفلانا اتخذه عبدا ، وفي التنزيل العزيز « وتلك نعمة تمنها علي أن عبّدت بني اسرائيل »•
تعبد : انفرد بالعبادة ــ وفلانا : اتخذه عبدا ودعاه للطاعة •
العبادة : الخضوع للاله على وجه التعظيم والشعائر الدينية)[4] •

(٣) تحقيــق لغــوي

(١) جاء في عبارة بعض اللغويين : وعبدالله عبادة ومعبدة ومعبدا تسأله •
وتعبد فلان : تنسك •

أقول : ربما يظن القارىء الفطن ، ان تألّه ، وتنسك ، خروج عن المعنى الذي ذكرناه للعبادة ــ والامر ليس كما ظن ــ

ولذلك اقتضى البيان ــ
جاء في مختار الصحاح :

(١) مختار الصحاح ص ٤٠٨ •
(٢) شرح القاموس ج ٢ ص ٤٠٩ •
(٣) المفردات ص ٣١٩ •
(٤) معجم الوسيط ج ٢ ص ٥٨٥ •

أله ـ يأله بالفتح فيهما الاهة أي عبد ـ ومنه قرأ ابن عباس ، رضي الله عنهما ، (ويذرك و « الإهتك » بكسر الهمزة أي وعبادتك .

وكان يقول : بأنّ فرعون ، كان يُعبد .

التأليه ـ التعبيد ، والتأله التنسك والتعبد ـ اهـ)[1] .

أما معنى النسك فقد جاء فيه أيضا .

(النسك العبادة ، والناسك العابد ، وتنسك تعبّد ـ اهـ)[2] .
ومن هنا يفهم ان تفسير العبادة بالتأله تارة والتنسك تارة اخرى ، ليس خروجا عن معنى العبادة الذي هو الاصل ، كما ذكرناه .

(٢) جاء في عبارة مختار الصحاح :

(ومن معانيها (أي العبادة) الغضب والانفة) .

أقول : ظاهر عبارته ان الغضب والانفة من المعاني الحقيقية للفظ عبد ـ فتكون على هذا من قبيل المشترك اللفظي ـ وهو ما اتحد لفظه واختلف معناه ـ أي ان لفظه واحد ومعناه متعدد ـ وقد مثلوا له بلفظ العين التي تطلق على الباصرة والجاسوس ونبع الماء والذهب والجارية ـ وعلى هذا : فلفظ عبد كذلك .

فيكون اللفظ حينئذ ، موضوعا لكل واحد من هذين المعنيين أي على الغضب بوضع ، وعلى الانفة بوضع .

ومن المحتمل جدا ارجاع الغضب الى معنى الطاعة والانقياد والتذلل والخضوع ، فان الغاضب يطيع دواعي الغضب وينقاد لها ويخضع ـ وربما أداه ذلك الى التذلل ـ

---

(١) المختار ص ٢٢ ـ ٢٣ .

(٢) المختار ص ٦٥٧ .

وهكذا يقال أيضا في الأنفة ـ

وجاء في المعجم الوسيط :

ما عبدك عني : ما حبسك •

أقول : يحتمل هذا أيضا أن يكون معنى حقيقيا ، ويكون لفظ عبد قد وضعه الواضع للدلالة على معنى حبس •

ولكن ألا ترى معي ان الحبس فيه معنى الطاعة والخضوع ؟

اذاً فهو ليس معنى خاصا أو وضعا خاصا اذ هو لا يخرج عن المعنى الاصلي الذي أشرنا اليه •

(٤) في متاهات المعاجم

لقد جرّنا البحث عن المعنى اللغوي ، لمادة (ع ، ب ، د) الى أمرين :
أولا ـ اننا رأينا اجماع أهل اللغة ـ على تفسيرها أولا بمعنى الطاعة ••• والخ ••• حتى ان بعضهم اقتصر على هذا المعنى فقط •

ثانيا ـ ان البعض الآخر ، بعد أن ذكر هذا المعنى ، ذكر معاني اخرى متعددة ، من غير أنْ يبين هل هي كلها حقيقية ؟ أو ان بعضها حقيقي ، وبعضها الآخر مجازي ؟ والغفلة عن هذا أو اغفاله ، توقع الباحث في متاهات، وتجعله في حيرة كبيرة ، ودهشة عظيمة •

والاعجب من هذا ، ذلك الحشد الهائل ـ الذي تراه في بعض المعاجم لكل مايتصل بالكلمة من قريب أو بعيد ، أو ربما لايتصل بها مطلقا • فيرى القارىء نفسه أمام معلمة كبرى ، أو دائرة معارف واسعة ، فيها كل شيء • فيطوي نفسه حسرة وأسى ، مع طي الكتاب ، على الغرابة والدهشة والاستغراب •

ورحم الله تعالى أجدادنا الكرام الاعلام ، فقد انتدبتهم العناية الالهية، وخصتهم الرعاية الربانية ، لحفظ هذه اللغة العظيمة ، وجمع شتاتها ، وصيد أوابدها ، وقيد شواردها . وتتبع مصادرها ومواردها ، والغوص على فرائدها وفوائدها .

فأجهدوا أنفسهم كل الاجهاد ، وأسهروا عيونهم ، وهجروا الرقاد ، فسجلوا كل ماسمعوا وما رووا ، وما دخل تحت علمهم ، ومعارفهم .

.. ضانين على هذه اللغة الشريفة ، وآدابها من الضياع ، وعلى لسان العرب من الغفلة والنسيان ، فجزاهم الله عنا كل الجزاء ، وأجزل مثوبتهم، وأكرم نزلهم . ولولاهم لكنا من الامم البائدة ..

ولولاهم لاصبحت لغتنا مع الغابرين .

وليس لنا أن نعتب عليهم ، فقد قاموا بأكثر من الواجب ، والزم من الفرض .. وانما عتبنا على من جاء بعدهم ، ممن تقاصرت هممهم ، وتراخت عزائمهم ، عن قمم أسلافهم ، فوقفوا أمام علوم الاسلاف ، جامدين ، متلبدين .. ان لم نقل مستخفين ، وكان الامل أن يأتي (رجال) من أبناء هذه الامة ، يتناولون هذا التراث بالتهذيب والتبويب ، والتفصيل والتسهيل.

ولكن وا أسفاه ، خلف من بعدهم خلف ، أضاعوا التراث وجهلوا قيمة هذه الكنوز الضخمة ، والذخائر الهائلة .

ولكن لن نيأس ... وعسى أن يكون البعث قريبا ـ

وهذه نفثة مصدور ، ودمعة حزين .. فمعذرة للقارىء الكريم .

ولنرجع الى ما نحن بصدده ، من تحقيق مادة هذه الكلمة (ع، ب، د) التي قصرنا بحثنا عليها .

وليأذن لنا القارىء الكريم ، بان نقوم معه بجولة سريعة ، فيما اسميناه

(متاهات المعاجم) ، ولنأخذ مثلا على ذلك •

أولا القاموس المحيط ، وشرحه للعلامة الزبيدي ، فماذا نرى ؟

لقد استغرق بيان هذه الكلمة ومشتقاتها خمس صفحات كبرى ، كل صفحة اشتملت على أربعين سطرا •

اشتملت على كل ما يخطر ببالك وما لا يخطر ، ومضافا الى ذلك ، سرد معاني هذه الكلمة ، سردا ليس فيه تمييز الحقيقة عن المجاز ، ثم على جمع العبد نثرا وشعرا • ثم الاستشهاد بالايات والاحاديث الواردة ، والتعرض للقرآت ، ثم ذكر أسماء ، من كان اسمه عبدا من الجاهلية والصحابة وغيرهم ، من رجال ونساء ، وما روى عن لسانهم ، من شعر وأخبار ، ثم ذكر القبائل والجبال ، والاماكن ، والبيداء ، والحيوانات ، والنباتات ، والامثال مما له أدنى تعلق بهذه المادة •••

اما المادة (ع ، ب ، د) ومعانيها المتعددة ، فقد استغرق صفحتين ونصف تقريبا • وما تبقى من الصفحات الخمسة ، فلهذه الاستطرادات الاخرى •

وبأمكان الباحث ان يستخرج منها بسهولة ، رسالة كبيرة مفيدة طريفة ، حول هذه الكلمة وحدها •

والذي نريده من بحثنا هذا كله ، هو ان نعرف المعاني الاخرى لهذه الكلمة ، ثم نمعن فيها النظر ، لنرى هل كلها حقيقية ؟

هل الواضع وضع هذه الكلمة لكل معنى من هذه المعاني وضعا خاصا أم ماذا ؟

هذا الذي نريد تحقيقه الآن •

بعض هـذه المعـاني خارج عن المعنى اللغـوي ، كمـا صرح بذلك شارح القاموس ، منها قوله « وقال آخرون : العبودة : الرضا بما يفعل الرب والعبادة : فعل ما يرضى به الرب ، والاول أقوى واشق ، ولذا قيل : تسقط العبادة في الاخرة ، لا العبودة ، لان العبودة ان لا يرى متصرفا في الدارين في الحقيقة الا الله ٠

قال شيخنا : وهذا ملحظ صوفي لا دخل للاوضاع اللغوية فيه »[1] ٠

أقول : ان الذي جعله ملحظا صوفيا ، هـو تقييد ذلك (بالرب) وكذلك التفصيل بان (العبادة) تسقط في الاخرة لا (العبودة) ٠

واما تفسير العبودة بالرضا ، وتفسير العبادة بفعل ما يرضى ، بقطع النظر عن المتعلق ، فهو داخل في المعنى اللغوي ، لهذه المادة ، وهو الطاعة ، والانقياد ، والخضوع ٠٠٠ فليتأمل ٠

هذا والذي نراه بعد تفحص هذه المعاني ، التي ذكرت في القاموس وشرحه ، وغيرهما ، اننا نستطيع ان نقسمها الى قسمين :

١ ـ معان بعيدة عن معنى الطاعة :

فيبدو ان هذه المعاني موضوع كل واحد منها بوضع خاص ، سواء قلنا بتعدد الواضع ، أو اتحاد الواضع ٠

الامثلة على ذلك :

(العبد بفتح وسكون = نبات طيب الرائحة ٠

العبد = النصل القصير العريض ٠

العبد = جبل لبني اسد ، أو لغيرهم ٠

العبدة محركة = القوة ، والسمن ٠

---

(١) شرح القاموس ج ٢ ص ٤١٠ ٠

العبد = البقاء ، أو النقاء .

العبدة = صلائة الطيب)[1] .

وكذلك فانك ترى التباعد ، بين هـذه المعاني ، وبين معنى الطاعـة والتذلل ، وتلاحظ التباعد أيضا بين بعضها والبعض الآخر .

ومن الصعوبة بمكان ان نحملها على تحمل المعنى الاول .

٢ ـ معان قريبة ، من المعنى الاول ، ولا تتاباه :

الامثلـــة :

(العبد بالتحريك = الغضب

العبد = الجرب ، وقيل الجرب الشديد

العبد = الندامة

العبدة = الانفة ، والحمية ، مما يستحيا منه أو يستنكف)[2]

(وكـــذلك الحبس ، والندم ، والغضب ، واللوم ، والحرص ، والضرب ، والاستعباد ، والتملك ، حتى موت الراحلة : وتعبيد الطريق والراحلة والسفينة)[3] .

أقول : كل هذه المعاني ، التي ذكرناها ، يمكن بسهولة ادخالها في معنى الطاعة ، والخضوع ، والتذلل ، والانقياد ، كما أسلفنا .

فأنك لا تلحظ ذلك التباين بينها ، ومن الممكن بسهولة ادخالها في معنى الطاعة : كما قلنا ـ من غير حاجة الى تحقيق وتدقيق أو بحث عميق ـ وقد سبق وبينا كيف ان الحبس ، والغضب والندامة ، تئول الى معنى الطاعة والخضوع ـ الى آخره ..

---

(١) شرح القاموس المحيط ـ ج ٢ ص ٤١٢ ـ ٤١٣ .

(٢) انظر القاموس ص ٤١٢ ـ ٤١٣ ـ ٤١٤ .

(٣) المعجم الوسيط ج ٢ ص ٥٨٥ ـ ٥٦٨ ـ اخرجه مجمع اللغة العربية بالقاهرة .

وعليه ... وليقس ما لم يقل[1] .

مع ابن سيده ، في كتابه المخصص :

وابن سيده رحمه الله تعالى لا يذكر الكلمة ويفسرها على نهج اللغة فحسب ، بل يجره ذلك الى ذكر مرادفاتها ، وربما يفلسف الكلمة ، فيخرجها عن معناها اللغوي .

وابن سيده بالاضافة الى أنه ضليع بعلوم العربية ، فان له حاسة اللغوي، وذوق الاديب ، وتحقيق الفيلسوف . ولعلنا لا نحتاج الى شاهد ، أكثر من التمثيل بموضوع بحثنا .

قال : (تعبد فلان لفلان ، اذا تذلل له .

وكل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة ، طاعة كان للمعبود ، أو غير طاعة .

وكل طاعة لله ، على جهة الخضوع والتذلل ، فهي عبادة والعبادة نوع من الخضوع ، لا يستحقه الا المنعم بأعلى أجناس النعم ، كالحياة ، والفهم ، والسمع ، والبصر .

والشكر والعبادة ، لا تستحق الا بالنعمة .

الا أن العباد ، تنفرد بأعلى أجناس النعم .

لان أقل القليل من العبادة ، يكبر عن ان يستحقه الا من كان له أعلى جنس من النعمة « وهو الله سبحانه »[2] .

فلذلك لا يستحق العبادة الا الله)[3] .

---

(١) شطر بيت من الفية بن مالك .

(٢) هذا من تصليحنا وزيادتنا وعبارة الاصل مضطربة وغير صحيحة وقد خفيت على كثير ممن نقلها .

(٣) المخصص ج ٤ ص ٩٦ وانظر كذلك طريقته التي رسمها لنفسه في كتابه المذكور ج ١ ص ٣ وما بعدها .

أقول : يريد ابن سيده ان يقول :

التعبد تذلل وخضوع ، ليس فوقه خضوع ، سواء كان طاعة ، أولا •

اذاً : فيكون التعبد واحدا من مطلق خضوع ، وتكون الطاعة لله تعالى على جهة الخضوع عبادة •

اما قوله : « والعبادة نوع من الخضوع » يريد ان يقول : لما كانت العبادة نوعا من الخضوع الذي هو نهايته وغايته كان بذلك لا يستحقه الا المنعم بأعلى أجناس النعم ـ ويريد بذلك الاستدلال على وجوب انفراد الله تعالى (المنعم) بأستحقاق العبادة لأنه وحده ، المنفرد بالنعم كلها ، جليلها ، ودقيقها •

مع العلامة الراغب الاصفهاني

في كتابه مفردات القرآن

واذا كان أصحاب المعاجم ، تناولوا كل كلمة عربية معجمة ، بالتفسير ، والبيان ، فان علامتنا الراغب ، قصر كتابه (المفردات) على ألفاظ القرآن وحدها ، موضحا معنى الكلمة ، وموضعها في كل آية من آيات القرآن الكريم •

والذي نلاحظه ، أن الراغب ـ رحمه الله ـ اعمق فلسفة من غيره ، في الغوص على معاني الكلمات ، وتحديدها بدقة عجيبة وتقسيمها وتفريعها ، ولا عجب فالرجل عميق في اللغة ، عميق بالفهم والادراك •

يقول : (العبودية اظهار التذلل ، والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل ، ولا يستحقها الا من له غاية الافضال ، وهو الله تعالى ، ولهذا قال « الا تعبدوا الا اياه »[1] •

أقول : تكاد تكون هذه العبارة ، عين ما قاله ابن سيده في

---

(۱) المفردات ص ٣١٩ •

مخصصه[1] ، ولكنها اخصر ، واظهر ، فلعله اطلع عليها ولخصها .

وابن سيده توفي سنة ٤٥٨هـ والراغب سنة ٥٠٢هـ ثم قسم الراغب العبادة الى قسمين : عبادة بالتسخير ، وعبادة بالاختيار .

ثم بين اطلاقات لفظ (العبد) وانه على أربعة اضرب[2] .

(١) عبد بحكم الشرع ، وهو ما صح بيعه وابتياعه .

(٢) وعبد بالايجاد والخلق « ان كل من في السماوات والارض الا آت الرحمن عبدا » .

(٣) عبد بالعبادة والخدمة ـ ثم قال والناس في هذا ضربان عبد لله مختصا (أو مخلصا)[3] « واذكر عبدنا ايوب انه كان عبدا شكورا » « نزل الفرقان على عبده » « ان عبادي ليس لك عليهم سلطان » « عباد الرحمن » « اسر بعبادي » .

وعبد للدنيا واعراضها وهو المتكف على خدمتها ومراعاتها ـ « تعس عبد الدرهم ، تعس عبد الدينار » . وعلى هذا يصح انْ يقال ليس كل انسان عبدا لله فان العبد على هذا بمعنى العابد ـ لكن العبد ابلغ من العابد ، والناس كلهم عبيد الله ، بل الاشياء كلها كذلك .

والعبد بمعنى المسترق جمعه عبيد ، وقيل عبدا .
والعبد بمعنى العابد جمعه عباد .

فالعبيد اذا اضيف الى الله أعم من العباد ، ولهذا قال « وما انا بظلام للعبيد »)[4] .

---

(١) تقدمت هذه العبارة فيما تقدم واعدناها هنا للتعليق عليها والمقارنة بينها وبين عبارة ابن سيده .

(٢) راجعت عبارة الراغب أكثر من مرة فلم أجد الا ثلاثة .

(٣) في طبعة أخرى أو مخلصا .

(٤) المفردات ص ٣١٩ .

(٦) مناقشـــة قصـــيرة

واما بعد ، فلابد لنا بعد ان بينا معنى هذه الكلمة بحسب اللغة ، لابد لنا من مناقشـــة بعض الكاتبين حول هـــذا الموضوع ، استيفاءا للبحث ، وتوضيحا للموضوع •

١ ـ العلامة الالوسي :

بعد ان بين العلامة الالوسي (ان العبادة تستعمل بمعنى الطاعة كقوله تعـــالى : « الا تعبدوا الا اياه » قال : (وبمعنى الدعاء ومنه « ان الذين يستكبرون عن عبادتي » •

وبمعنى التوحيد ومنه « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » • ثم قال وكلها متقاربة المعنى)[1] •

أقول : لم يبين رحمه الله مراده في هذه التفسيرات ، بل اكتفي بقوله وكلها متقاربة المعنى •

والذي يبدو لي ما يلي :

ليس هنـــاك ما يلزم تفسير العبادة في الآيتين اللتين ذكرهما الاولى بالدعاء ، والثانية بالتوحيد ـ على ان الاقرب ان يكونا بمعنى الطاعة •

أو تقـــول : بل همـــا (أي التوحيـــد ، والدعاء) داخلان في معنى الطاعة • فالدعاء من الطاعة ، بل طاعة ، والتوحيد اعظم أنواع الطاعة ـ فهل هذا هو الذي يقصده من قوله (ولكنها متقاربة المعنى) •

٢ ـ أبو البقاء أيوب ابن موسى الحسيني الكفوي :

قال في كتابه العظيم ، الكليات :

(العبادة : قال عكرمة جميع ما ذكر في القرآن من العبادة فالمراد به التوحيد)[2] •

---

(١) روح المعاني ج ١ ص ٨٦ ـ ٨٧ •
(٢) الكليات ج ٣ ص ١٨٢ •

أقول : ان الذي تعودناه في أبحاث أبي البقاء ، انه غاية في التحقيق ونهاية في الاجادة ، ولا أدري كيف خرج عن عادته في شرح هذه الكلمة (القرآنية) الهامة ، وكيف اقتصر على شرحها بهذه العبارة المقتضبة •

ثم نقول أيضا انا لا نسلم هذه الدعوى ، التي اسندها الى عكرمة ، على ان نقضها لا يحتاج الى دليـل ـ بل يكفي ان ينظر القارىء الآيات الواردة ، وهي كثيرة جدا ، كما أسلفنا في أول التمهيد •

والاعجب والاغرب ، دعوى ان جميع ما ذكر في القرآن من العبادة ، فالمراد منه التوحيد •

ولأجل توضيح هذا الرد ، ننتقل الى استعمالات القرآن لهذه الكلمة ، لنرى أنه لم يقصرها ، على معنى التوحيد •

(٧) اســتعمالات القــرآن
لمـادة (العبـادة)

لقد بينا فيما مضى المعنى اللغوي لهذه المادة ، وأطلعنا القارىء الكريم ، على أقوال وآراء أصحاب المعاجم •

ولقـد حان الوقت ، أن ننتقـل الى بحث هـذه الكلمة بالاصطلاح الشرعي •

ولكن ، رأينا تتميما للبحث ، قبل ان ننتقل الى المعنى الاصطلاحي ، ان نلقي نظرة سريعة ، نتعرف بها على استعمال القرآن ، لهذه المادة •

لقد سبق وقلنا ، ان (العبادة) قد أطلقت على عدة معان ، أو على معان كثيرة استعملها العرب ، في شتى أغراضهم •

ولكن القرآن الكريم ، لم يستعمل كل هذه المعاني ، بل استعمل ، البعض ، دون البعض ، وليس في هـذه الكلمة فحسب ، بل في كل ، الكلمات التي وضعت بالاشتراك ، لمعان مختلفة •

والقرآن في هـذا ، انمـا ينتقي استعمال المعاني انتقاءا ، كما ينتقي استعمال لفظ دون ما يرادفه ، من الالفاظ ، انتقاءا خاصا •

وهذا سر من أسرار اعجاز القرآن الكريم •

فتراه ينتقي من الالفاظ أظرفها والطفها •

ويختار من المعاني أرقها وأرقاها ، وأدقها •

ويلاحظ في هذا وذاك ، ابلغها وأفصحها •

والكلمة في القرآن من حيث لفظها ومعناها ، كالجبل الشامخ ، أو الطود الراسخ ، لا تستطيع زحزحته ، أو تغييره عن مكانه ، ولن تستطيع استبداله أو انتقاء غيره ، مهما كنت بليغا أو فصيحا ـ ولو كان ورائك أهل الارض جميعا •

قال الراغب الاصفهاني رحمه الله :

(فألفاظ القرآن هي لبُّ كلام العرب وزبدته ، وواسطته وكرائمه • وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في احكامهم وحكمهم • واليها مفزع الشعراء والبلغاء ، في نظمهم ونثرهم •

وما عداها وعدا الالفاظ المتفرعات عنها ، والمشتقات منها ، هو بالاضافة اليهـا كالقشور والنوى ، بالاضافة الى أطايب الثمرة ـ وكالحثالة والتبن بالاضافة الى لبوب الحنطة)[1] •

أقول : ومن هذا وذاك مادة (العبادة) واستعمالها في النظم القرآني العجيب •

ولقد تتبع استعمالات هذه المادة ، في القرآن الكريم (بحسب علمنا) اثنان من العلماء المحققين • أحدهما العلامة الراغب الاصفهاني من اجلاء علمـــاء القرن الخامس الهجري ، في كتــابه البديع في بابه ، المسمى

(١) مفردات القرآن ص ٢ •

(مفردات القرآن)[1] .

أما الثاني فهو من أجلة علماء الهند في عصرنا الحاضر وهو العلامة المودودي في كتابه القيم (المصطلحات الاربعة في القرآن)[2] . وهما وان كانا يختلفان اسلوبا ودقة ، ولكنهما يتفقان في تتبع هذه الكلمة الكريمة ، في كل سور القرآن ، ملاحظين كيف افادت معنى في موضع ، ومعنى آخر في موضع آخر .

ولقد لخصنا فيما مضى كلام الراغب الاصفهاني فلا حاجة لاعادته والاطالة به .

وغرضنا الآن الاستفادة من المجهود العظيم ، الذي بذله المودوي في خدمة القرآن الكريم ، وتقريبه الى الناشئة .

فتراه قد عقد فصلا كاملا في كتابه القيم المذكور مبينا مواطن استعمالات القرآن لكلمة العبادة .

وسوف نتكلم بالاجمال ، مجتزئين بذكر مثال واحد في كل موضوع ومشيرين الى الآيات الاخرى ببيان مواضعها من السور .

(١) العبد بمعنى : التملك

وفي القرآن ان موسى عليه السلام قال لفرعون :
(وتلك نعمة تمنها عليّ ان عبدت بني اسرائيل)[3] .

(٢) العبادة : الطاعة مع الخضوع

ويقال : عبد الطاغوت أي أطاعه .
(واياك نعبد) أي نطيع الطاعة التي يخضع لها .

---

(١) انظر المفردات ص ٣١٩ .
(٢) انظر المصطلحات الاربعة في القرآن ص ٩٧ .
(٣) الشعراء ٢٢ .

و (اعبدوا ربكم) أي اطيعوا ربكم[1] .

و (قومهما لنا عابدون)[2] أي دائنون ـ وكل من دان لملك فهو عابد له .

(٣) العبادة : بمعنى العبودية ، والطاعة :

يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ، واشكروا لله ، ان كنتم اياه تعبدون)[3] قال الطبري (ان كنتم اياه تعبدون) ان كنتم منقادين لأمره ، سامعين مطيعين ، فكلوا مما أباح لكم أكله وحلله وطيبه لكم ، ودعوا في تحريمه خطوات الشيطان ، وهو الذي ندبهم الى أكله ونهاهم عن اعتقاد تحريمه ، اذ كان تحريمهم اياه في الجاهلية طاعة منهم للشيطان ، واتباعا لاهل الكفر منهم بالله من الآباء والاسلاف)[4] اهـ (والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها وأنابوا الى الله لهم البشرى)[5] .

والمراد بعبدة الطاغوت العبادة والطاعة ، والطاغوت في اصطلاح القرآن كل سلطة أو قيادة تنحرف عن قوانين الله تعالى وحدوده ، وتجبر اتباعها على نبذ أحكام الله واتباع قوانينها ، فالطاعة في ذلك عبادة للطاغوت (اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ، والمسيح بن مريم ، وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه وتعالى عما يشركون)[6] .

والمراد في الآية : أي اتخذ كلٌّ من النصارى واليهود علمائهم (احبارهم

---

(١) انظر كذلك الايات ٤٥ ـ ٤٧ سورة المؤمنون ، الشعراء ٢٢ .

(٢) المؤمنون ٤٧ .

(٣) البقرة آية ١٧٢ وانظر كذلك المائدة آية ٦٠ والنحل ٣٦ .

(٤) النقل من المصلحات الاربعة ص ٩٧ .

(٥) الزمر آية ١٧ .

(٦) التوبة آية ٣١ .

ورهبانهم) أربابا من دون الله بأن اطاعوهم في تحريم ما أحل الله تعالى وتحليل ما حرمه سبحانه وهو التفسير المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ عن عدي بن حاتم قال : اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي عنقي صليب من ذهب فقال يا عدي اطرح عنك هذا الوثن ـ وسمعته يقرأ في سورة بدأها « اتخذوا احبارهم ورهبانهم من دون الله » فقلت له : يا رسول الله لم يكونوا يعبدونهم فقال عليه الصلاة والسلام اليس يحرمون ما أحل الله تعالى فيحرمونه ويحلون ما حرمه الله فيستحلون ؟ ـ فقلت بلى قال : ذلك عبادتهم .

ونظير ذلك قولهم فلان يعبد فلانا اذا افرط في طاعته .

والآية ناعية على كثير من الفرق الضالة الذين تركوا كتاب الله تعالى وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام لكلام علمائهم وشهدائهم[1] .

والشاهد ان طاعة الرؤساء طاعة عمياء هي عبادة لهم من دون الله تعالى ..

اذ ان الطاعة المطلقة انما تكون لمن يستحق العبادة وهو الله تعالى . ولذلك قال :

(وما أمروا الا ليعبدوا الها واحدا) .

أي يطيعوا أمره ، ولا يطيعوا أمر غيره ، اذا خالف امره فان ذلك مناف لعبادته جل شأنه ـ واما اطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وسائر من أمر الله بطاعته فهو في الحقيقة اطاعة لله عز وجل ـ[2] .

(٤) العبادة : بمعنى الطاعة ، والعبادة :

(الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو

---

(١) تفسير الالوسي بتعرف ج ١٠ ص ٨٤ .

(٢) تفسير الالوسي بتعرف ج ١٠ ص ٨٤ .

مبين)[1] .

(٥) العبادة : بمعنى التأله ، والتنسك :

(قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله لما جاءني البينات من ربي)[2] .

(٦) العبادة بمعنى : العبدية ، والاطاعة ، والتأله :

(ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم ، فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين)[3] .

(انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني) .

(طه ٤ ، وانظر كذلك تتميما للموضوع ، الانعام ١٠٢ ، ويونس ١٠٤ ، ويوسف ٤٠ ، ١٢٣ ، ومريم ٤٦٠ ـ ٦٥ ، والكهف ١١٠ .

كلمة الختام :

وقبل ان نغادر هذا الموضوع الهام نشير الى ان معاني هذه الكلمة قد تداخل في كثير من الآيات ، وقد تحتمل الكلمة عدة معان ـ .

ومن هنا كان اختلاف المفسرين في فهم المراد منها .

وهذا كما اريناك ، سر من أسرار الاعجاز القرآني ـ الذي ادهش العلماء ، وحير الالباء .

ممـــا يدل دلالة واضحة انه ليس من صنع البشر ، وانما هو كلام واهب القوى والقدر ، جل شأنه ، وعز سلطانه ، وتعالت كلماته .

---

(١) يس آية ٦٠ ، وانظر كذلك الصافات آية ٢٢ ، ٢٧ ، ٣٠ ، والتوبة ٣١ .

(٢) غافر ٦٦ وانظر كذلك مريم ٤٨ ـ ٤٩ والاحقاف ٥ ـ ٧ ، وسبأ ٤٠ ـ ٤١ ، ويونس ١٨ .

(٣) الاعراف ١٩٤ ، انظر كذلك الانبياء ٢٦ ـ ٢٨ الزخرف ١٩ والنساء ١٧٢ ومريم ٩٣ ـ ٩٥ والنحل ٣٦ ـ الزمر ١٧ ـ يس ٦٠ ـ ٦١ ـ التوبة ٣١ ـ غافر ٦٦ ، المائدة ٧٦ .

والآن •• صار من السهولة ان ننتقل الى معنى العبادة وتوضيحها بالمصطلح الشرعي •

٨ ـ العبادة في الاصطلاح الشرعي

رأينا فيما مضى معنى هذه الكلمة في اللغة ، كما رأينا تفسيرات أئمة العربية لها • وقلنا انها لا تخرج عن معنى الخضوع والتذلل والانقياد والاستسلام والطاعة • كما تحدثنا بايجاز عن مواضع استعمالات القرآن لها •

وقلنا : ان هذه الألفاظ متقاربة في المعنى ، متساوقة في الدلالة •

وغرضنا الآن الانتقال الى معرفة هذه الكلمة بالاصطلاح الشرعي لقد أفاد المعنى اللغوي ان العبادة هي مطلق الانقياد ، سواء كان المنقاد اليه الاها حقا ، أو باطلا ، انسانا كان أو حيوانا ، أو حجرا ، أو شجرا ، أو ملكا ، أو ما شئت •

ولكن الشارع جعله خاصا للانقياد الى الاله الحق وهو الله تعالى •

وكذلك فان العبادة في اللغة تحتمل اشراك أكثر من معبود في العبادة •

ولكن الشارع خصها بالله تعالى وحده ، لا شريك له ، ولا اله معه ، ولا معبود سواه •

ثم ان المعنى اللغوي كما لم يقيده بذات خاصة ، كذلك لم يقيد حالة العبادة أو كيفيتها بحالة خاصة أو كيفية خاصة •

ولكن الشارع كما جعلها لله وحده ، جعلها على وجه مخصوص ، وحالة مخصوصة ، وعلى الوجه الذي امر به ، في زمنها الخاص وهيئتها الخاصة ، وعددها الخاص ومكانها الخاص •

وبعد هذا الايضاح ، نستطيع ان نعرف العبادة في الاصطلاح الشرعي فنقول :

العبادة اصطلاحا[1] : هي غاية التذلل ونهاية الخضوع والانقياد والاستسلام واقصى الطاعة ، للأله الحق وهو الله تعالى وحده .

وحقيقتها ـ امتثال أمر الله تعالى ونهيه على الوجه الذي أمره ، والنهج الذي رسمه ، والوضع الذي بينه ، والحد الذي أقامه .

والتسليم للشارع الحكيم انما يكون في كل ما أتى به من احكام :ـ تسليما ظاهرا وباطنا ، والاستسلام له في ما علمت حكمته وما لم تعلم ـ وفيما كان محبوبا ، أو كان في ظاهره مكروها تنفر النفس منه .

مع غاية الحب والخضوع والتعظيم .

في المنشط والمكره ـ في العسر واليسر ـ وعلى هذا فالمعنى الاصطلاحي واحد من المعنى اللغوي كما عرفت .

وبهذا الشكل الذي شرحناه وأوضحناه دلت الآيات الكريمة ، والاحاديث الشريفة كما سيأتي بيان ذلك .

وتعريف العبادة بالشكل الظاهر الذي استنبطناه ، يوضح لنا كثيرا من العبارات المقتضبة التي نقلت عن كثير من العلماء .

وقد اجمل بعضهم تعريف العبادة فقال :

ـ (العبادة هي القيام بالفعل المطلوب شرعا)[2] .

وأظهر منه قول العلامة الآلوسي :

ـ (حقيقة العبادة : انقياد النفس الامارة بالسوء ، لأحكام الله

---

(١) اختلف الاصوليون في الالفاظ الدالة على معان شرعية ، كالصلاة والصوم ، أهي منقولة عن معانيها اللغوية الى حقائق شرعية ، أي بان لم يبق المعنى الاصلي مرعيا ، ام مغيرة أي بان يبقى ويزاد عليه قيود شرعية قيل بالاول ، واستظهره في الغاية ، وقيل بالثاني ـ اهـ حاشية ابن عابدين بتصرف .

(٢) سراج الطالبين ج ١ ص ١٥ .

تعـالى .

وصورته وقالبه : الاسلام ـ

ومعناه وروحه : الايمان ـ

ونوره ونوره : الاحسان)[1] .

وقال أيضا : (العبادة : أعلى مراتب الخضوع ، ولا يجوز شرعا ولا عقلا فعلها الا لله تعالى ، لأنه المستحق لذلك) .

ثم بين سبب استحقاق الباري للعبادة فقال :

(لكونه موليا لأعظم النعم من الحياة والوجود وتوابعها ـ ولذلك يحرم السجود لغيره سبحانه ، لان وضع اشرف الاعضاء على أهون الاشياء وهو التراب . وموطن الاقدام والنعال غاية الخضوع)[2] .

ـ كما أدلى العلامة المودودي بدلوه في هذا الموضوع فنراه يقول :

« العبادة » (أي استسلام المرء وانقياده لواحد ما ، انقيادا لا مقاومة معه ولا عدول عنه ولا عصيان له ، حتى يستخدمه هو حسب ما يرضى وكيف يشاء)[3] .

وفي موضع آخر يقول :

(ان مفهوم « العبادة » الاساسي ان يذعن المرء لعلاء واحد وغلبته ثم ينزل له عن حريته واستقلاله . ويترك أزاءه كل المقاومة والعصيان ـ وينقاد له انقيادا)[4] .

وبعد ان بين كيف يكون المعبود وكيف يكون الاستسلام له أراد ان يبين وظيفة العبد الحقيقية :

---

(١) روح المعاني ج ١ ص ٨٩ .

(٢) روح المعاني ج ١ ص ٨٨ .

(٣) المصطلحات الاربعة في القرآن ص ٩٣ .

(٤) المصطلحات الاربعة في القرآن ص ٩٥ .

قال : (وبما ان وظيفة العبد الحقيقية هي اطاعة سيده وامتثال أوامره فحتما يتبعه تصور الاطاعة .

ثم اذا كان العبد لم يقف به الامر على ان يكون قد اسلم نفسه لسيده طاعة وتذللا ، بل كان مع ذلك يعتقد بعلائه ويعترف بعلو شأنه وكان قلبه مفعماً بعواطف الشكر والامتنان على نعمـه وأياديه فانه يبالغ في تمجيده وتعظيمه ويتفنن في ابداء الشكر على الائه وفي أداء شعائر العبدية له وكل ذلك اسمه التأله والتنسك .

وهذا التصور لا ينضم الى معاني العبدية الا اذا كان العبد لا يخضع لسيده راسه فحسب ، بل يخضع معه قلبه)[1] .

- ولعله من المفيد ان نذكر تعريفا آخر للعبادة ركز على نقاط خاصة لم تشتمل عليه التعريفات السابقة :

(العبادة : هي اقصى غاية التذلل والخضوع . ولكن لابد ان يكون ذلك بانبعاث خاص وتأثير مخصوص اذ لا يكفي ان يكون مجرد التذلل والخضوع عبادة والا هلك سائر الناس ، اذ لا يخلو أحد منهم ان يخضع لكثير من الاشياء . اقربها اليه والزمها لديه نفسه وشهوته وهواه وغيرهما من المؤثرات التي يشعر الانسان من نفســه بداهة انه خاضع لسلطانها وقهرها ، ومتذلل لنيل امنيته منها ، ولو أنك في ذلك كله قلت له انك تعبد هذا الشيء لانك تتذلل له وتخضع لسلطانه لقابلك بالانكار ، وتبرأ من قولك جهـد المستطيع ، وما ذلك الا لعـدم وجود الانبعاث والتأثر المخصوصين عنده وبالعكس ، فان كثيرا من العبادات ما يؤتى به بغاية الذلة والخضوع ، ومع ذلك لا يسميه الشارع عبادة ، بل ربما سماه شركا وذلك كالعبادات التي تفعل على وجه الرياء فانها مع كون ظاهرها عبـادة

(١) المصطلحات الاربعة في القرآن ص ٩٦ .

ويأتي بها صاحبها مع نهاية التذليل والخضوع لامر كمن في النفس خبيث • فان الشارع سماها شركا في قوله « ولا يشرك بعبادة ربه احدا » أي لا يرائي في عمله ـ •

وما ذاك الا لعـــدم وجـــود الانبعاث والتأثر المخصوصين في نفس المرائي ـ •

وهذا الانبعاث والتأثر يختلفان باختلاف الاشخاص وقوة ايمانهـــم وضعفه ، وكمال يقينهم ونقصه ، وشدة مراقبتهم لجانب المعبود وعدمها • ويتبعهما في ذلك التذلل والخضوع والخشوع • فكلما كمل ايمان العابد وقوى يقينه واشتدت مراقبته لجانب المعبود كثر التذلل ، وخنعت النفس ، وخشعت الجوارح ، وسكنت أثناء تلبسها بالعبادة وقيامها بين يدي المعبود تناجيه وتظهر له مقتضيات عبوديتها •

وهذه حالة الكمل من عباد الله تعالى الذين حقت لهم الجنة • واليهم الاشارة بقوله تعالى « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى »[1] •

تفريق : بين العبادة ، والقربة ، والطاعة :

قال الامام اللاشي :

العبادة : عبارة عن الخضوع والتذلل • وحدها : فعل لا يراد بـه الا تعظيم الله تعالى بأمره •

القربة : مايتقرب به الى الله فقط أو مع الاحسان للناس كبناء الرباط والمسجد •

الطاعة : مايجوز لغير الله تعالى ، وهي ، موافقة الامر ـ قال تعالى

(١) الصراط المستقيم للشيخ أحمد زناني ص ١٤١ •

أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، واولي الامر منكم[1] .

العبادة في كتاب « قواعد التصوف »

وقد حاول أبو العباس أحمد بن زروق ، الصوفي الكبير في كتابه المذكور أن يعرّف العبادة كقاعدة من قواعده فقال :

العبادة : اقامة ماطلب شرعا من الاعمال الخارجة عن العادة ، أو الداخلة ، سواء كان رخصة ، أو عزيمة . اذ أمر الله فيهما واحد ، فليس الوضوء بأولى من التيمم في محله ، ولا الصوم بأولى من الافطار في محله[2] اهـ .

وقال في مكان آخر :

« كمال العبادة : بحفظها والمحافظة عليها ، وذلك باقامة حدودها الظاهرة والباطنة من غير غلو ولا تفريط .

والمفرط مضيع ، والغالي مبتدع ، سيما ان اعتقد القربة في زيادته »[3] اهـ .

أقول : لقد نقل المحقق ابن عابدين في حاشيته كلام الامام اللاشي ولم يعلق عليه ـ وقد يظن القارىء الكريم ان الامام اللاشي أوجد فروقا حقيقية بين العبادة والقربة والطاعة ـ وعند التأمل .

نرى انها فروق في الظاهر فقط فالقربة أمر يتقرب به العبد الى الله على كلا الحالين فهي اذاً عبادة ، وكذلك الطاعة فانها ما دامت موافقة لأمر الله فهي عبادة له تعالى ـ وأما كلام الامام ابن زروق فهو المنتهى في الروعة والغاية في الاعتدال .

---

(١) حاشية ابن عابدين ج ٢ ص ٢٣٧ .
(٢) قاعدة (٩٠) ص ٥٤ ـ قواعد التصوف .
(٣) قاعدة (٨٦) ص ٥٢ ـ قواعد التصوف .

٩ ـ توضيحات حول التعريف

التعريف بجلال الله تعالى

والرد على انطوان فرح

لقد أسلفنا فيما مضى ان الاصطلاح الشرعي نقل العبادة من معناها اللغوي المطلق وخصها بذات الله تبارك وتعالى ، وقلنا انه وحده الـــذي ينبغي أن يخص بالتذلل والخضوع ، والانقياد والاستسلام ... الخ .

وهو وحده تعالى الذي ينبغي أن يعبد وأن يقصد ، وأن يركع له وان يسجد ، وان يتذلل له ويخضع ، ويستسلم له ، وينقاد اليه .

وهذه العبادة لله تبارك وتعالى بهذا المفهوم يسلم بها كل مؤمن ويعترف بها كل عاقل ، عرف نفسه ، وعرف ربه .

ولكن هناك أناس ضلوا الطريق ، فلم يعرفوا حق الله عليهم ، لانهم ماقدروا الله حق قدره ، وظنوا انهم أجل من أن يعبدوا الله تبارك وتعالى وأكبر من أن يخضعوا لجلاله وعظمته ، ونكرر مرة اخرى انهم لو عرفوا الله الذي دعاهم لعبادته والخضوع لعزته وقدرته لكانوا يتشرفون بهـــذه العبادة ، بل يعدونها من أعظم مفاخرهم ومنتهى النهاية في عزتهـــم وكرامتهـــم .

وهنا مزية الاسلام الذي أخرج الناس من عبادة الاحجار والاشجار ، ومن التذلل للبهائم والحشرات ، ومن الخضوع لاوثان صنعها بيـــده ، ورسمها بقلمه ومن الاستسلام والانقياد الاعمى الى بشر ضعيف مثله ، الى عبادة اله انفرد بالخلق والتصوير والقوة والتدبير .

وبالجملة فان الاسلام أخرج الانسان من عبادة المخلوقين الى عبادة الخالق ومن التذلل والخضوع الى مالا يضر ولا ينفع ، ولا يبصـــر ولا يسمع ـ الى التذلل والخضوع لمولي النعم ومالك القوى والقدر ، وواهب

السمع والبصر ، ومن بيده الموت والحياة والجنة والنار وملكوت السماوات والارض .

الى الجمال المطلق والكمال المطلق الذي حير العقول بكماله ، والافهام بجماله وجلاله ، وأدهش العالم بعظيم قدرته وجليل سطوته وعظمة هيبته وواسع علمه وحكمته ـ

ذلكم :

الله الذي خلق السماوات والارض)[1] .

ذلكم :

الله الذي أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون)[2] .

ذلكم :

هو الله الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا)[3] .

ذلكم :

هو الذي يحيي ويميت ، فاذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون)[4].

ذلكم :

الله ربكم خالق كل شيء لا اله الا هو فأنا تؤفكون)[5] .

---

(١) ابراهيم آية ٣٢ .
(٢) النحل آية ٦٨ .
(٣) غافر آية ٦٦ .
(٤) غافر آية ٦٧ .
(٥) غافر آية ٦٢ .

ذلكـــم :
العزيز الرحيم الذي أحسن كل شيء)[1] •

بعض الجهلة المتفطرسين :

ولكن قد تجرأ بعض هؤلاء الغافلين عن اقدارهم الجاهلين لحقيقتهم فقالوا على الله ما لا يليق •

الاستاذ فرح انطون منشيء مجلة الجامعة بالقاهرة :

وعلى رأس هؤلاء المغرورين هذا الذي ذكرناه والذي ناظر الشـيخ محمد عبدة • قال في مجلته المذكورة مايلي[2] :

(واذا وجد اعتراض على تسمية أبناء الله التي وردت في الانجيل الف مــرة •

فعباد الله التي وردت في القرآن ، لاتسلم من الاعتراض أيضـا • ذلك ان الانسان لايريد أن يكون عبدا لاحد ، واذا كان الله قد خلقـه ليجعله عبدا له فقد ظلمه)[3] •

أقول : أرأيت هذا الذي أنف أن يكون الانسان عبدا لله وزاد على ذلك أن نسب الظلم الى الرب تبارك وتعالى اذ خلقه ليكون عبدا له •

نعم انها جهالة ليس فوقها جهالة •

جهالة بحقيقة الانسان •

وجهالة أكبر بالخالق المبدع العظيم تبارك وتعالى •

---

(١) السجدة آية ٦ •

(٢) انظر تفصيل هذه المناظرة الشهيرة في آخر كتاب رسالة التوحيد بقلم الاستاذ محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار •

(٣) انظر هذه العبارة في كتاب موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبـاده المرسلين للشيخ مصطفى صبري شـيخ الاسـلام للدولة العثمانية سابقا ج ٢ ص ٥٢ •

وجهالة ثم جهالة بحق هذا الاله العظيم وبما يجب له على عباده من تقدير وتعظيم •

ولقد تصدى للرد عليه أبلغ الرد العلامة المحقق شيخ الاسلام الشيخ مصطفى صبري •

قال رحمه الله وأحسن مثوبته :

(تلك جهالة لا تجاريها جهالة واستكبار يفوق استكبار ابليس لانه أبى أن يسجد لآدم ، لا أن يسجد لله ويعبده ، وبالاولى أن يكون عبدا له • وكل من يعبد الله لايعز عليه أن يكون عبدا له لان العبادة فوق العبودية في الدلالة على الخضوع ، بل يمكن للانسان أو الشيطان أن لايعبد الله ولكن لا يمكنه أن لا يكون عبدا له فيصبح خارجا عن سلطانه وهو الذي يحييه ويميته ويهيمن عليه في كل لحظة من لحظات عينه ، وفي كل نبضة من نبضات قلبه ، ويمده في كل نفس يتنفسه •• فتكون دعوى حرية الانسان أو أي خلق من المخلوقات بين يدي الله دعوى مضحكة جدا •• دعوى من سفه نفسه ، ولم يقدر من بيده ملكوت السماوات والارض قدره •)[1] •

ثم أراد الشيخ رحمه الله أن يبين منشأ جهالة الاستاذ فرح بسبب عقيدته أولا وبسبب عدم معرفته بالله فقال :

(وأنا ماكنت أظن أن يكون الاستاذ فرح منشيء الجامعة ومناظر الشيخ محمد عبدة جاهلا لهذا الحد • ولا أدري هل هذه الجهالة أتته من عدم اعتقاده الدين وكونه من المستنبطين للالحاد ، فلا يقدر الله حق قدره •• أم أتته من النصرانية القائلة بالاله المصلوب المغلوب فيقيس الوهية الله بألوهية المسيح وسيادته بسيادته فيعز عليه أن يكون عبدا لله •

---

(١) بتصرف المصدر السابق •

هذا والله تعالى يقول :

(لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ... ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا)[1] .

ويقول تعالى أيضا :

(انْ كل من في السماوات والارض الا آت الرحمن عبدا)[2] .

وهو سبحانه وتعالى يدخل من يصطفيه من الناس في عبادته تشريفا لهم فيقول :

(ياأيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية ، وادخلي في عبادي وادخلي جنتي)[3] .

ويقـــول :

(ووهبنا لداود سليمان نعم العبد انه أواب)[4] .

ولكن الاستاذ فرج لايدري مافي العبودية لله من عزة ولا يقدر قول الشاعر المفتخر بعبوديته لحبيبته :

لا تدعنـي الابيا عبدهـــا
فأنـــه أشـــرف اســـمائي

فاذا كان هذا موقف الانسان من حبيبته فماذا يكون قولك في موقفه من خالقه وخالق حبيبته ؟

ولقد أحسن القاضي عياض حيث يقول :

---

(١) النساء آية ١٧٢ .

(٢) مريم آية ٩٣ .

(٣) الفجر آية ٢٩ .

(٤) ص آية ٣٠ .

ومما زادني شــرفا وتيهــا :
وكدت بأخمصـــي أطـأ الثريا

دخولي تحت قولك ياعبادي :
وان صيرت أحمد لي نبيـا[1]

أقول : وهذا أيضا من مزايا الاسلام ، فأنك لن تجد دينا من الاديان عرف الله تبارك وتعـالى ووصفه بكل كمال ونزهه عن كل نقصان سوى الاسلام . والمسلمون وحدهم ، هم الذين يعرفون الله تعالى ويقدسـونه ويعظمونه ويمجدونه وانك لو قرأت كتب الديانات الاخرى لوجدت فيها مالا يليق أن ينسب الى بشر عادي ، فكيف بالخالق العظيم تبارك وتعالى ــ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا[2] .



للبحث صلة

---

(١) المصدر السابق ص ٥٢ ــ ٥٣ .
(٢) انظر تفصيل ذلك في كتابنا حقيقة اليهود ، وكذلك كتـاب الكنز المرصود .

مراجع البحث

١ ـ القرآن الكريم •

٢ ـ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ـ وضعه محمد فؤاد عبدالباقي •

٣ ـ مختار الصحاح ـ تأليف محمد بن ابي الرازي المتوفى سنة ٦٦٦هـ•

٤ ـ المخصص ـ تأليف أبي الحسن علي بن اسماعيل النحوي الاندلسي المعروف بابن سيده ، المتوفى سنة ٤٥٨هـ الجزء الاول ـ والرابع •

٥ ـ المفردات ، في غريب القرآن ـ تأليف الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني •

٦ ـ القاموس المحيط/تأليف مجدالدين الفيروز آبادي المتوفى سنة ٨١٧هـ •

٧ ـ تاج العروس ، شرح القاموس للعلامة محمد مرتضى الزبيدي مجلد ٢ •

٨ ـ المعجم الوسيط/أخرجه مجمع اللغة العربية/القاهرة •

٩ ـ معجم متن اللغة ـ موسوعة لغوية حديثة للعلامة الشيخ أحمد رضا •

التفاسير

١٠ـ التفسير الكبير للامام الرازي مجلد ٢٨ •

١١ـ تفسير روح المعاني للعلامة الآلوسي مجلد ١و٢١و١٠ •

١٢ـ ظلال القرآن للسيد قطب مجلد ٢١ •

الحديث

١٣ـ مجمع الزوائد للشيخ يوسف النبهاني مجلد ١ •

١٤ـ رياض الصالحين ـ وشرحه لابن علان •

التصـــوف

١٥ـ منهاج العابدين للامام الغزالي ـ وشرحه •

١٦ـ صفوة الصفوة مجلد ٢١ للامام جمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي•

١٧ـ قواعد التصوف ، للعلامة الشيخ زروق •

فلسفة وكلام

١٨ـ رسالة التوحيد ـ للشيخ محمد عبدة •

١٩ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسـلين لشيخ الاسلام مصطفى صبري •

٢٠ـ الصراط المستقيم ـ الشيخ أحمد زناني •

كتب مختلفة

٢١ـ حاشية ابن عابدين •

٢٢ـ حقيقة اليهود والمطامع الصهيونية ، لمحمد نمر الخطيب •

٢٣ـ الكنز المرصود في قواعد التلمود ، ترجمة الدكتور يوسف حنا نصرالله •

٢٤ـ المصطلحات الاربعة ـ للعلامة المودردي •

مبدأ تمييز الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية

الدكتور هاشم جميل عبدالله
المدرس في كلية الامام الاعظم

بين يدي العنوان :

لم يستعمل فقهاؤنا الاقدمون مصطلح « التمييز » وانما أطلقوا لفظ النقض ، وتكلموا عما ينقض من الاحكام وعما لاينقض ، وقد استعملت الجهات القضائية في بعض الاقطار العربية مصطلح : « النقض والابرام » ، الا اننا آثرنا مصطلح : « التمييز » لاختصاره ، ولانه أطلق في قطرنا ـ العراق ـ كاسم لاعلى سلطة قضائية ، ولانها كلمة قريبة الانطباق على المضمون : اذ المحكمة يدور عملها على التمييز بين الاحكام المرفوعة اليها ، لتنظر مايكون مناطا للنقض فتنقضه وتبطله ، وما يكون غير ذلك فتقره وتبرمه ..

* * *

ان كلمة القضاء كلمة مقدسة لاشك في هذا ، ولكن مهما كان الامر فان القضاة بشر قد يخطئون ، فهل أخذت الشريعة الاسلامية بنظر الاعتبار هذا الامر وأقرت مبدأ مراجعة الاحكام القضائية وفحصها والتمييز بينها ، لاقرار الصائب منها ، ونقض مايستوجب النقض ؟ هذا ما سأحاول الكشف عنه في هذا البحث الموجز ان شاء الله تعالى .

المبحث الاول :

نبذة من تاريخ القضاء في الاسلام ونشوء مبدأ التمييز :

لم يكن عند العرب في الجاهلية نظام قضائي محكم ، وانما وجدت لديهم نواة للقضاء يتمثل في الالتجاء الى التحكيم ، أو الاحتكام الى الكهان ونحو ذلك[1] .

ولما جاء الاسلام كان الجو مهيئا لنشوء سلطة قضائية يرجع اليها الناس للفصل بينهم . وكان أول من تولى مهمة القضاء في الاسلام هو الرسول (عليه السلام) بالاضافة الى المهام الاخرى المنوطة به .

قال تعالى : « انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله »[2] .

وقال : « فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم

---

(١) انظر : تاريخ الاسلام : ١/٤٨٤ ، السلطات الثلاث/٣٠٣ .

(٢) سورة النساء : آية/١٠٥ .

لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما »[١] .

وقد جاء في الصحيفة التي كتب فيها الرسول (عليه السلام) المعاهدة التي عقدها بين المهاجرين والانصار واليهود في المدينة الفقرة التالية :ـ

« وانه ماكان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف فساده ، فان مرده الى الله عز وجل والى محمد رسول الله »[٢] .

وربما كان الرسول (عليه السلام) يعهد بفض بعض الخصومات بحضرته الى بعض أصحابه ، كما دلت على ذلك بعض الروايات بالنسبة لعمر بن الخطاب ومعقل بن يسار[٣] .

ولما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية كان الرسول (عليه السلام) يبعث الولاة الى الاقاليم ، وكان القضاء بين الناس جزءا من المهام المنوطة بهم ، كما حدث هذا بالنسبة لعلي ، ومعاذ ، وأبي موسى الاشعري (رضي الله عنهم) حين بعثهم الرسول (عليه السلام) عمالا الى اليمن[٤] .

وبعد وفاة الرسول (عليه السلام) أصبح القضاء من الوظائف الداخلية في منصب الخلافة[٥] ، ذلك لان الخليفة في نظر الاسلام انما هو نائب عن الرسول (عليه السلام) في صيانة شريعته ورعاية مصالح أمته ، ولا يزال الفقه الاسلامي ينظر الى القضاء هذه النظرة ، ويعتبر القاضي نائبا عن السلطان في مباشرته لهذه الوظيفة[٦] .

---

(١) سورة النساء : آية/٦٥ .

(٢) سيرة ابن كثير : ٢/٣٢٢ ، جمهرة رسائل العرب : ١/٣٤ .

(٣) انظر : أخبار القضاة مع هامشه : ١/١٧و٣٧ .

(٤) المصدر السابق : ١/٨٨و٩٨و١٠٠ .

(٥) انظر مقدمة ابن خلدون/١٩٠ وتاريخ الاسلام : ٢/١٣٢ .

(٦) انظر تحفة الفقهاء : ٣/٦٣٥ ، بداية المجتهد : ٢/٥٠٠ .

الا أن منصب القضاء العادي من الناحية العملية بدأ يتجه ، نحـــو الاستقلال منذ عهد الخليفة الاول ، وظل يستقل شيئا فشيئا حتى اسـتقل تماما في العصر العباسي ، واليك فكرة موجزة عن ذلك :

ان الخلفاء الراشدين رغم مباشرتهم للقضاء بأنفسهم فقد عينوا قضاء معهم في عاصمة الخلافة ، ففي المدينة عهد أبو بكر بالقضاء لعمر ، وعهد به عمر الى أبي الدرداء وزيد بن ثابت ، وقيل ان زيدا كان على القضـاء في عهد عثمان ،وفي الكوفة عهد علي بالقضاء الى شريح الكندامي[1] •

أما بالنسبة لغير العواصم فان القضاء بدأ يستقل تماما منذ عهد عمر ، فانه كان أول من فصل القضاء عن الولاية العامة للامير أو الحاكم ، فقد كان يولي على الاقاليم الولاة ، ويعين بجانب كل وال قاضيا يباشر عمـله مستقلا عن الوالي ، فالكوفة كان عمار أميرها وابن مسعود قاضيها ، وهكذا بالنسبة لبقية الاقاليم ، ثم درج الخلفاء بعده على ذلك •

وفي العصر الاموي كانت سلطة تولية القضاء في الاقاليم للامـــراء ، فكان كل أمير اقليم يولي القاضي فيه •

وفي عصر الخلفاء الراشدين لم أعثر على من جمع بين الامارة والقضاء غير أبي موسى الاشعري ، فقد كان أمير البصرة وقاضيها في عهد عثمان (رضي الله عنه) •

ورغم سعة الدولة الاسلامية في العصر الاموي فلم أعثر على من جمع بين الامارة والقضاء في هذا العصر غير ابان بن عثمان في المدينة ، وبلال بن أبي بردة في البصرة ، على ان أبان كان معه قاض هو : نوفل ابن مساحق •

---

(١) انظر : أخبار القضاة : ١/١٠٤و١٠٨و١١٠و٢/١٩٧ مقدمة ابن خلدون/١٩٠ ، تاريخ الاسلام : ١/٤٨٥ •

اما في العصر العباسي فقد كان دور الخليفة يقتصر بالنسبة للقضاء العادي على تعيين رئيس القضاء في الدولة الاسلامية كلها ، ويطلق عليه لقب : قاضي القضاة ، ثم يتولى قاضي القضاة بعد ذلك تعيين من ينوبون عنه في ولاية القضاء بالاقاليم والبلدان ، وكان أول من تلقب بهذا اللقب أبو يوسف صاحب أبي حنيفة في عهد الخليفة هارون الرشيد[1] .

ثم استقل القضاء نهائيا بجميع درجاته بعد عصر المهتدى كما سيتبين ذلك فيما بعد .

وبعد ان أخذنا فكرة موجزة عن تاريخ القضاء من حيث العموم لابد ان نعقبها بفكرة موجزة أيضا عن مبدأ التمييز ، وهذا ما سنجمله فيما يلي :

لابد ان كل دارس في الفقه الاسلامي قد اطلع على بحث يذكره الفقهاء تحت عنوان : « ولاية المظالم » ، وولاية المظالم هذه قد اجمع الدارسون على انها نوع من القضاء العالي ، له سلطة اوسع من سلطة القضاء العادي ، اذ هو أعلى درجات القضاء في تاريخ الاسلام ، يصل بها التقاضي الى مرحلته الاخيرة اذا لم تكف المراحل الاولى في حسم النزاع ، أو قامت عقبات دون تنفيذه .

والغرض الاساسي من انشائه : انصاف من يتظلم من الولاة ، أو العمال ، أو جباة الاموال ، أو كتاب الدواوين ، أو القضاة ، أو أي انسان صغيرا كان أو كبيرا ، فهو يقوم بأعمال محكمة التمييز في الوقت الحاضر اذا لم يكن أطول منها باعا وأشد وقعا وأسرع نفوذا ، حيث انه يجمع ألوانا متعددة من القضاء منها :ـ

---

(١) انظر : أخبار القضاة : ١/١٢٥ ، ١٤١ ، ٢٨٠ و٢ /٥١ ، ١٨٨ ، القضاء والقضاة/٨٥ ، ١٠٠ ، تاريخ الامم الاسلامية : ٢/١٣ ، السلطات الثلاث/٣٠٥ ، نظام الحكم الاسلامي/٣٣٨ ، تاريخ الاسلام : ٢/٢٩٢ .

أ ـ القضاء المستعجل والنظر في اشكالات التنفيذ :ـ

ذلك لان قاضي المظالم يناط به تنفيذ ما عجز القاضي عن تنفيذه على المحكوم عليه الذي يتصف بالقوة وعلو القدر .

ب ـ القضاء الاداري :ـ

حيث يناط بقاضي المظالم النظـر في القضايا التي يرفعها الافراد أو الجماعات على الامراء اذا انحرفوا عن طريق العدل والانصاف ، وعلى عمال الخراج اذا اشتطوا في جباية الضرائب ، أو كتاب الدواوين ـ الذين هم امنـاء المسلمين على بيوت الاموال ـ اذا قصروا في اثبات أموال المسلمين بزيادة أو نقص ، كما ينظر في تظلم المرتزقة اذا انقصت أرزاقهم أو تأخر دفعها اليهم .

ج ـ القضاء العالي :ـ

حيث يناط بقاضي المظالم أيضا النظر في القضايا التي يلجأ اليه فيها المتقاضون الذين يعتقدون ان القاضي لم يحكم بينهم بالعدل .

ثم ان قاضي المظالم يملك من الاجراءات ما لا يملكه القاضي العادي الامر الذي يحقق ان وظيفته تعتبر بمثابة هيئة قضائية عليا ، من ذلك :

١ ـ لقاضي المظالم الحق في ترداد الخصوم اذا اشتبه امرهم عليه ، ليكشف عن أحوالهم ، وان طلبـوا فصل الحكم ، بينما لا يسوغ ذلك للقاضي العادي .

٢ ـ له ان يسمع من شهادات المستورين ما يخرج عن عرف القضاة في شهادة المعدلين .

٣ ـ يجوز له احلاف الشهود عند ارتيابه بهم اذا بذلوا ايمانهم طوعا ، ولـه ان يستكثر من عددهم ليزول عنـه الشك ، وليس ذلك للقاضي العـادي .

٤ – يجوز له ان يبتدي باستدعاء الشهود ، ويسألهم عما عندهم من علم في تنازع الخصوم ، بينما جرت عادة القضاة تكليف المدعي احضار البينة ولا يسمعونها الا بعد سؤاله .

ولم تكن بالرسول (عليه السلام) أو الخلفاء الراشدين قبل علي (كرم الله وجهه) حاجة للجلوس للمظالم ، لسيطرة الوازع الديني على الناس آنذاك ، فقد كانت المنازعات تجرى بينهم في أمور مشتبهة اذا وضحها لهم القضاء ونفذوها طواعية واختيارا ، على ان ذلك لم يمنعهم من تعقيب المظالم لا سيما من الولاة ، فقد نظر الرسول (عليه السلام) في المظالم في مسألة الماء المشهورة التي تنازع فيها الزبير ورجل من الانصار . وقد أوردها البخاري مفصلة[1] .

وقد ورد عن عمر (رضي الله عنه) الكثير من الاخبار الذي تؤيد رده لمظالم الولاة والعمال ، ولكنهم لم يرو عنهم انهم جلسوا خصيصا للنظر في المظالم ، فلما ظهر التظالم بين الناس في خلافة علي (كرم الله وجهه) جلس للمظالم ، فكان أول من جلس لها من الخلفاء الراشدين ، ومع ذلك لم يكن الامر يستدعي افراد يوم خاص بذلك ، ثم غلب بعد ذلك التجاهر بالظلم حتى تطور الامر الى ظهور قضاء المظالم ، وكان أول من جلس لذلك وافرد المظلامات يوما خاصا عبدالملك بن مروان ، واشتد في الامر عمر بن عبدالعزيز ، وتتابع بعده الخلفاء على ذلك ، وكان الخلفاء الاول من بني العباس يتولون ذلك بأنفسهم ، وأول من فصل ذلك منهم : المهدي ، ثم الهادي ، ثم الرشيد الى أيام المهتدي ، وكانوا ربما أنابوا عنهم في ذلك قضاتهم : وبعد عصر المهتدى نظم العباسيون للمظالم ديوانا خاصا يعرف « بديوان المظالم » ويسمى رئيسه « صاحب المظالم ، أو ناظر المظالم » ولابد

---

(١) انظر : البخاري مع فتح الباري : ٥/٢٣ .

ان يكون رئيسه جليل القدر ، نافذ الامر ، كثير الورع ، ونظرا لاهميته فانه ربما يتولى رئاسته قاضي القضاة[1] .

وهكذا رأينا كيف ابتدأ القضاء ، حيث كان وظيفة مناطة بالسلطان نفسه ، ثم انفصل رويدا رويدا حتى استقل نهائيا وبجميع درجاته بعد عهد المهتدى العباسي ، كما رأينا كيف ابتدأت فكرة تمييز الاحكام حيث مارسها الرسول (عليه السلام) في عصره ، ثم تطورت رويدا رويدا حتى أصبح لها ديوان خاص يمارس أعمال محكمة التميز في العصر الحاضر بل ويفوقها نفوذا .

* * *

المبحث الثاني

دليل مشروعية تمييز الاحكام

استدل على ذلك بالكتاب ، والسنة ، والاثر .

أولا - الادلة من الكتاب :-

١ - تعرض القرآن الكريم في بعض آياته الى بيان ان القاضي مهما كانت منزلته وشأنه فانه معرض للخطأ ، وهذا بالتالي يؤدي الى تعرض أحكامه للخطأ ، الامر الذي يستدعي الكشف عنها ، ونقض ما خالف الصواب منها ، وقد جاء ذلك في قوله تعالى :

« وهل أتاك نبأ الذين تسوروا المحراب ، اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا الى سواء الصراط ، ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي

---

(١) انظر : الاحكام السلطانية/٧٤ وما بعدها ، الفكر القانوني الاسلامي/٣٠١ وما بعدها ، نظام الحكم الاسلامي/٣٤٤ ، مقدمة ابن خلدون/١٩١ ، السلطات الثلاث/٣١٦ ، تاريخ الاسلام : ٢/٢٩٧ ، تاريخ التمدن الاسلامي : ١/٢٠٧ وما بعدها .

نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب ، قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود انا قد فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب ، فغفرنا له ذلك وان له عندنا لزلفى وحسن مآب ، يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب »[1] .

معنى الآية ووجه الدلالة منها :ـ

ان داود قد تخاصم اليه اثنان ، فتعجل في حكمه ، وحكم في القضية بمجرد سماع دعوى المدعي ، من غير ان يتثبت ويتأنى ويسمع ما يقوله الخصم الاخر ، الذي حكم عليه بأنه ظالم بمجرد سماع دعوى خصمه[2] ، ولما كان هذا الحكم مخالفا للصواب أخذ داود يستغفر ربه فغفر له ، وأخبره بان الحاكم ينبغي عليه التثبت فلا يستميله اسلوب المدعي في عرض الدعوى عن الحق ، فان الزيغ عن الحق يؤدي الى العذاب الشديد ، ومعلوم لدى كل ذي معرفة بالشريعة الاسلامية ان الاسلوب الذي ساق الله به تعالى هذه القضية يدل على ان هذا الامر لا يصح اقراره كما وقع : فان العمل الذي يتضمن فعله التوبة والمغفرة ويترتب عليه هذا الوعيد الشديد يستدعي اذا وقع المطالبة بازالته ، وازالة ما يترتب عليه من آثار ، وذلك لانه حكم مخالف لحكم الله تعالى وحكم رسوله ، فيجب نقضه والرجوع الى حكمهما ، قال تعالى :ـ

« فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول »[3] .

---

(١) سورة ص : الآيات/٢١ ـ ٢٦ .

(٢) الفتوحات الآلهية : ٣/٥٦٨ .

(٣) سورة النساء : الاية/٥٩ .

أي : الى حكم الله تعالى وحكم الرسول[١] .

ومن هنا كانت هذه الآية متضمنة لاقرار مبدأ تمييز أحكام القضاء ، ولا يضر في صحتها دليلا شرعيا كونها تحكي قصة عن داود (عليه السلام) ، وذلك لان شرع من قبلنا شرع لنا اذا قص علينا ، ولم يكن في شرعنا ما يعارضه ، اما اذا كان فيه ما يقره ـ كما هو الحال في مسألتنا ـ فهو شرع لنا باجماع العلماء .

٢ ـ قوله تعالى :ـ

« وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما »[٢] .

ايضاح مضمون الاية ووجه الدلالة منها :ـ

ان غنما لقوم دخلت كرم قوم آخرين فافسدته ، فترافعوا الى داود (عليه السلام) فقضى لصاحب الكرم ، فقال سليمان : غير هذا يا نبي الله ، قال : وما ذاك ؟ قال : تدفع لصاحب الكرم الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان ، وتدفع الغنم لصاحب الكرم فيصيب منها ، حتى اذا كان الكرم كما كان دفعت الكرم لصاحبه ، ودفعت الغنم الى صاحبها ، فارتضى الله تعالى حكم سليمان ، لذلك قال : « ففهمناها سليمان » .

وهناك رواية أخرى تقول : ان أصحاب الغنم هم الذين ذهبوا الى سليمان ، فاخبروه بقضاء أبيه ، فقال : لو وليت امركما لقضيت بغير ذلك ، فأخبروا بذلك داود[٣] . وبأي الروايتين أخذنا فان النتيجة واحدة هي ان داود قد رجع الى حكم سليمان .

---

(١) انظر : أدب القاضي / ١/٦٨٧ .

(٢) سورة الانبياء : الايتان / ٧٨ ـ ٧٩ .

(٣) السنن الكبرى : ١٠/١١٨ ، الفتوحات الالهية : ٣/١٣٧ و ١٣٨ .

وتضمن الآية لمبدأ التمييز واضح كل الوضوح ، وذلك لان هناك خصوم تخاصموا في قضية قضى فيها داود ، فاعترض سليمان على قضاء أبيه ، أو اعترض الخصوم عليه بعد ذهابهم الى سليمان ، وكانت نتيجة ذلك انتقاض الحكم الاول ، واقرار الحكم الثاني .

وكون الآية حكاية لقضية ليست في شرعنا لا يضر ، كما سبق تقرير ذلك في الدليل السابق .

بقي ان ننبه الى : ان الآية قد تضمنت حكما ، واعتراضا ، ونقضا للحكم ، وحكما جديدا ، والذي أقرته الشريعة الاسلامية من ذلك كله هو : مبدأ التمييز . اما ما تضمنته الآية من احكام فقد اتخذت الشريعة فيه مسلكا آخر ذكره الفقهاء فراجعه ان أردت[1] .

ثانيا ـ الادلة من السنة :ـ

١ ـ قوله عليه الصلاة والسلام :ـ

« من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد » رواه البخاري[2] .

وجه الدلالة :

ان القاضي اذا قضى بغير ما تقتضيه الشريعة ، فقد احدث فيها ما ليس منها ، فيرد عليه قضاؤه بنص هذا الحديث ، وهذا هو نقض الحكم

٢ ـ قوله عليه السلام :

« انكم تختصمون الي ، ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض ، فمن قضيت له بحق أخيه شيئا بقوله ، فانما اقطع له قطعة من النار فلا يأخذها » رواه البخاري[3] .

---

(١) راجع في ذلك : اعلام الموقعين : ٣٦٣/١ .
(٢) البخاري مع عمدة القاري : ٢٧٤/١٣ .
(٣) المصدر السابق : ٢٥٧/١٣ .

وجه الدلالة :

ان الرسول (عليه السلام) اخبر انه انما يبني قضاءه على ما يظهر لديه من خلال الادلة التي يطرحها أمامه الخصوم ، وقد يلبس أحد الخصمين ، فيؤدي تلبيسه الى صدور الحكم في صالحه ، وهذا يجعل المقضي به حقا له بحسب الظاهر ، وقد بين الرسول (عليه السلام) لهذا الخصم حرمة أخذه لهذا الحق ، لانه لو اطلع على ما خفي لم يصدر الحكم لصالحه ، وقد تضمن هذا الحديث مبدأ النقض الذي هو من صلاحية الجهة المميز لديها ، وذلك لان هناك حكماً صدر لصالح المقضي له ، الامر الذي ينبغي ان يترتب عليه استحقاقه للمقضي به ، فلما منعه الرسول (عليه السلام) من أخذه تبين لنا ان هذا الحكم منقوض ديانة ، لا عواز الدليل الظاهر لنقضه قضاء ، بحيث لو توفر للقاضي هذا الدليل لوجب عليه نقضه .

٣ ـ وما روى عن ابن عمر (رضي الله عنهما) : « ان خصمين اختصما الى عمرو بن العاص ، فقضى بينهما ، فسخط المقضي عليه ، فأتى النبي (صلى الله عليه وسلم) فأخبره ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : اذا قضى القاضي فاجتهد واصاب فله عشرة اجور ، واذا اجتهد واخطأ ، فله اجر » .

قال الهيثمي : رواه أحمد ، والطبراني في الاوسط ، وفيه سلمه بن اكسوم ، ولم أجد من ترجمه[1] .

لكن الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على مسند أحمد قال : ترجمه الحسيني في الاكمال وقال : مجهول ، واستدرك عليه الحافظ في التعجيل فقال : لم يذكر فيه جرحا لاحد ، ثم لم يذكره الذهبي في الميزان ، ولا

(١) مجمع الزوائد : ٤/١٩٥ .

الحافظ في اللسان[1] .

وهذا يدل على صلاحية هذا الحديث للاستدلال له .

والدلالة منه واضحة لا تحتاج الى بيان .

٤ ـ وما روى عن أبي هريرة (رضي الله عنه) انه قال : « اختصم رجلان الى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (احدهما عالم بالخصومة والآخر جاهل بها ، فلم يلبث العالم ان قضى له رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقام المقضي له ، وقعد المقضي عليه ، فقال : يا رسول الله (عليك السلام) والله الذي لا اله غيره ان حقي لحق ، فقال صلى الله عليه وسلم : علي بالرجل فأتي به ، فأخبره بالذي حلف عليه ، فقال : يا رسول الله ان شئت عاودته الخصومة ، فقال عليه السلام : عاوده ، فعاوده ، فلم يلبث ان قضي له ، فقام المقضي له ، وقعد المقضي عليه ، فقال : والذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم الذي انزل عليك الكتاب بالحق ان حقي لحق ، يعلم ذلك نفسه ، فقال صلى الله عليه وسلم : علي بالرجل ، فاتي به ، فأخبره ، فقال : ان شئت عاودته الخصومة ، فقال عليه السلام : لا ، ولكن اعلم ان من اقتطع بخصومته وجد له حق امرء مسلم فانما يقتطع قطعة من نار ، فقال الرجل : الحق حقه ، فكان النبي (صلى الله عليه وسلم) متكأ فجلس وقال : من اقتطع بخصومته وجد له حق امرء مسلم فليتبوا مقعده من النار » ، ذكره السرخسي في المبسوط ، ولم أجده في كتب الحديث المسندة[2] .

وجه الدلالة من هذا الحديث اوضح من سابقه ، فقد تضمنت هـذه الواقعة خصومة ، وقضاء ، واعتراضا ، ونقضا للقضاء .

---

(١) فقه أحمد مع هامشه : ٣٩/١١ .

(٢) المبسوط : ٨٦/١٦ .

٥ ـ وما روى عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) انه قال :

« ردوا الجهالات الى السنة » •

ذكـــره السرخسي ، والماوردي ، ولم اجـــده في كتب الحديث المسندة[1] •

وجه الدلالة :

ان قضاء القاضي بما يخالف السنة جهل ، فيجب رده ، والرجوع الى السنة ، والمقصود بها : الطريق الصحيح الذي يقره الشرع •

ثالثا ـ الادلة من الاثر :

١ ـ جاء في كتاب عمر (رضي الله عنه) لأبي موسى الاشعري الذي ضمنه مبادىء القضاء :ـ

« لا يمنعك قضاء قضيته بالامس راجعت فيه نفسك وهديت لرشدك ان تراجع الحق ، فان الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل »[2] •

وهذا كتاب تلقته الامة بالقبول ، حتى ان العلامة ابن القيم الف كتابه اعلام الموقعين لشرحه • وهو يأمر بنقض الحكم الذي يصدره القاضي اذا اتضح مخالفته للصواب •

ومعنى قوله : (الحق قديم) أي انه هو الأصل المطلوب الذي يجب الرجوع اليه •

٢ ـ وما روى عن علي (كرم الله وجهه) انه قال :

« اذا قضى القاضي ، واخطأ ، ثم علم ، رد قضاؤه » •

وهذا في وضوحه لا يحتاج الى بيان •

---

(١) المصدر السابق : ١٦/٨٤ ، وأدب القاضي ١١/٦٨٧ •

(٢) المبسوط : ١٦/٦٢ ، السنن الكبرى : ١٠/١١٩ ، جمهـــرة رسائل العرب : ١/٢٢٥ •

(٣) الروض النضير : ٤/١٢٣ •

المبحث الثالث

الجهات التي يحق لها تمييز الحكم

مما اطلعت عليه من أدلة وأقوال تبين لي : ان تمييز الحكم حق لثلاث جهات ، وهي :ـ

أطراف الخصومة ، والقضاء ، وعموم الناس لاسيما في القضايا العامة •

اولا ـ أطراف الخصومة :

من كان طرفا في خصومة صدر فيها قضاء قاض ، ورأى من مصلحته الطعن في الحكم ، فانه يحق له أن يطعن فيه لا أعلم في ذلك خلافا بين الفقهاء ، وقد مر في البحث السابق أكثر من واقعة قضائية تدل على ذلك ، وهذا أمر بديهي ، لان طرف الخصومة هو الذي يتحمل أساسا مايترتب على هذا الحكم ، فلا داعي اذن للاطالة في الكلام عنه •

ثانيا ـ القضاء :

أورد الفقهاء هذا الامر عند كلامهم عن القاضي اذا تقلد القضاء فهل يتعقب أحكام من قبله أم لا ؟

فاتفقت كلمة المذاهب الاربعة ـ فيما أعلم ـ على ان القاضي لا يجب عليه أن يتعقب أحكام من قبله ، ولا يتتبعها ، ولا يكشف عنها ، وذلك لمايلي :ـ

١ ـ الظاهر انه لايتولى القضاء الا من كان من أهل الولاية •

٢ ـ الظاهر فيما أصدره القضاة السابقون من أحكام انها قد صدرت صحيحة موافقة للصواب •

٣ ـ ان القاضي حينما قلد القضاء انما قلد لينظر فيما يعرض عليه من قضايا مستجدة لا ليعقب الماضي •

ثم اختلفوا بعد ذلك في الجواز على التفصيل الآتي :ـ

ذهب الحنفية ، والمالكية الى أن من تقلد القضاء لا يحق له أن يتعرض لقضية أمضاها قاض ـ عادل عالم ـ قبله الا على وجه التجويز لها ان عرض فيها عارض بوجه خصومه ، فأما على وجه الكشف عنها والتعقيب عليها فلا ، الا أن يظهر له خطأ بين ظاهر لم يختلف فيه ، ويثبت ذلك عنده ، فيرده ويفسخه •

ثم فصلوا بعد ذلك :ـ

فقال الحنفية :

القاضي العدل الجاهل تكشف أقضيته ، فما كان منها صوابا أمضي ، وما كان منها خطأ بينا لم يختلف فيه رد •

وأما القاضي الجائر في أحكامه اذا كان معروفا بذلك ، وكان غير عدل في حاله وسيرته عالما كان أو جاهلا ظهر جوره أو خفي فانه يكشف عن قضاياه ، فينقض منها ماتبين أو استريب فيه الجور •

أما المالكية :

فقد قالوا في القاضي العدل الجاهل اذا كان يشاور العلماء بما قال به الحنفية • واذا كان لايشاور في أحكامه فقد اختلفوا :ـ

فمنهم من قال بما قال به الحنفية •

ومنهم من قال بنقض أحكامه كلها ، لان حكمه في هذه الحالة قد كان حدسا وتخمينا والقضاء بمثل ذلك باطل كله •

واختلفوا أيضا في القاضي الجائر :ـ

فقال بعضهم : بما قال به الحنفية •

وقال بعضهم : تنقض أحكامه كلها الصواب منها والخطأ ، لانه لايؤمن

حيفه ، فقد يظهر العدل ، ويكون باطن أمره الجور والحيف ، الا ماعرف من أحكامه ان حكمه فيه صواب . وباطن أمره كان مستقيما صحيحا . وشهد بذلك من عرف القضية ، وعرف كيف شهد فيها ، وان من شهد فيها كان من أهل العدل فان قضاءه حينئذ يمضي .

وقال بعضهم : لا يجوز النظر في أقضيته ، ويحمل كل قضائه على الصحة مالم يثبت الجور .

وواضح ان هذا فيما اذا لم ينضم الجهل الجور ، والا فان الجاهل قد مر الكلام فيه .

وتفصيل مذهب الشافعية على النحو التالي ـ

تعقب القاضي لقضاء من قبله من غير أن يطلب ذلك متظلم اختلف فيه الاصحاب على وجهين :ـ

الوجه الاول : يجوز له أن يتعقبها ، لما في ذلك من فضل الاحتياط ، وبذلك قال أبو حامد الاسفرائيني .

الوجه الثاني : لا يجوز له أن يتعقبها اذا لم يطلب ذلك متظلم ، وهذا قول جمهور البصريين من أصحاب الشافعي ، وذلك لانه تشاغل بماض لم يلزمه عن مستقبل يجب عليه ، ولان ذلك يتضمن قدحا في الولاة يتوجه عليه مثله .

وتنبغي الاشارة هنا الى أن هذا التفصيل ينبغي أن يكون مقيدا بما اذا كان القاضي الذي يراد الكشف عن أحكامه أهلا لتولي القضاء ، أما اذا كان غير أهل لذلك : كأن كان غير عالم ، أو غير عدل فانه لايدخل تحت هذا التفصيل ، وذلك لان الشافعي يجعل العلم والعدالة من الشروط الواجب توفرها فيمن يراد توليته القضاء ، فان فقد شرطا من ذلك ، لا يصح

تقليده ، وبالتالي فان الاحكام التي يصدرها لا قيمة لها ، وتنقض كلهـــا سواء الصواب منها والخطأ •

وللحنابلة تفصيل آخر في هذه المسالة نجمله فيمايلي :ـ

أجازوا للقاضي أن يتبع قضايا من قبله من غير تفصيل ، ثم قالوا : ينظر في الحاكم السابق فان كان ممن يصلح للقضاء ، وكانت أحكامه موافقة للصواب ، أو لم تخالف كتابا ولا سنة ولا اجماعا لم يسغ نقضها ، وان كان شيء منهـا مخالفاً لاحد هـذه الثلاثة فلا يخلو : أما أن يكون الحكم في حق لله تعالى كالعتاق والطلاق ، أو يتعلق بحق لآدمي ، فان كان الاول نقضه ، لان للقاضي النظر في حقوق الله تعالى ، وان كان الثاني لم ينقضه الا بمطالبة صاحبه ، لأن القاضي لا يستوفي حقا لمن لا ولاية له عليه بغير مطالبته ، فان طلب صاحبه ذلك نقضه •

وان كان القاضي السابق لا يصلح للقضاء نقضت قضاياه المخالفـــة للصواب كلها ، سواء كانت فيما يسوغ فيه الاجتهاد أو لا ، لان حكمه غير صحيح وقضاءه كلا قضاء ، لعدم توفر شروط القضاء فيه ، ولا ينقض ماوافق الصواب ، لعدم الفائدة في نقضه ، حيث ان الحق قد وصـــل الى مســتحقه •

وخالف أبو الخطاب ذلك فقال : تنقض قضاياه كلها ما أصاب فيهـا وما أخطأ ، لان وجود قضائه كعدمه ، وهو بهذا قد وافق الشافعي ، كمـا سـبق واشرت اليه[1] •

والذي أراه هو التفصيل الآتي :ـ

أ ـ لا يجوز لقاض أن يتتبع قضاء قاض آخر ، على سبيل الكشـــف

---

(١) انظر هذا في : معين الحكام/٣٣ وما بعدها ، تبصرة الحكام/ ٥٧ ، أدب القاضي : ١/ ٦٩٠ وما بعدها ، المغني : ١١/ ٤٠٧ •

والتعقيب ، اذا كان هذا القاضي عدلا عالما ، مالم يطلب ذلك متظلم ، لانه اشتغال بشيء غيره أهم منه ، بالاضافة الى مافيه من استهانة بمنصب القضاء ، الذي جعلت له الشريعة الاسلامية مكانة مقدسة وقد يفتح ذلك بابا للتجريح ، ويزعزع ثقة الناس بالقضاء ، وفي ذلك من المفسدة مالا يخفى •

ب – ينبغي – ان لم نقل يجب – تتبع قضاء القضاة الجهلة أو الجائرين ، لان هؤلاء لا حرمة لقضائهم ، حيث انهم يحرم عليهم شرعا تقلد القضاء ، كما يحرم على صاحب السلطان تقليدهم ذلك ، واحكامهم يغلب عليها طابع الخطأ والظلم ، وكل ذلك منكر يجب الكشف عنه وازالته •

فقد روي عن الرسول (عليه السلام) انه قال :

« القضاة ثلاثة : فقاضيان في النار وقاض في الجنة ، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ، وأما اللذان في النار : فرجل عرف الحق فجار في الحكم ، ورجل قضى على جهل ، فهما في النار ، وفي رواية : « وقاض قضى وهو لايعلم فأهلك حقوق الناس ، فذلك في النار » وفي رواية : « قالوا : فما ذنب هذا الذي يجهل ؟ قال : ذنبه أن لايكون قاضيا حتى يعلم » •

رواه أصحاب السنن الاربعة ، وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم[1] •

وما دام الرسول (عليه السلام) قد حكم عليهما بأنهما من أهل النار ،

---

(١) أبو داود : ٣/٢٩٩ ، الترمذي : ٣/٦١٣ ، ابن ماجه : ٢/٧٧٦ ، وانظر أخبار القضاة مع هامشه : ١/١٤ •

فلابد أن يكون عملهما منكرا يجب الكشف عنه وازالته ، فلذلك يجب نقض مافيه جور أو خطأ من أحكامهم ، أما مالم يكن فيه شيء من ذلك فالذي أراه فيه عدم النقض ، مازالت الحقوق قد وصلت الى أصحابها ، وما دام اعادة التقاضي لن يسفر عن أمر جديد ، ولن يؤدي الا الى تكليف وايذاء المتخاصمين بلا فائدة ، الامر الذي ينبغي توقيه •

ثالثا ـ عموم الناس :

حدثت بعض الوقائع تدل على أن تمييز الحكم اذا كان يتعلق بـه مصلحة لاسيما المصلحة العامة ـ يعتبر حقا لكل الناس •

فقد روي عن ابن عمر (رضي الله عنهما) قال : « بعث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) خالد بن الوليد الى بني جذيمة ، فدعاهم الى الاسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا : أسلمنا ، فجعلوا يقولون : صبأنا صبأنا ، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر ، ودفع الى كل رجل منا أسيره ، حتى اذا كان يوم ، أمر خالد أن يقتل كل أسيره ، فقلت : والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره حتى قدمنا على النبي (صلى الله عليه وسلم) فذكرنا له ، فرفع النبي (صلى الله عليه وسلم) يده فقال : اللهم اني أبرأ اليك مما صنع خالد مرتين » • رواه البخاري •

وجاء في رواية لغيره : ان الرسول (عليه السلام) بعث علي بن أبي طالب فودى لهم الدماء وما أصيب من الاموال وزادهم •

وانما فعل ذلك خالد خطأ • لانه لم يفهم قولهم : صبأنا ، وظن انهم بقولهم هذا معرضون عن الاسلام ، فبسبب هذا لم يقتص منه الرسول (عليه السلام) وانما وداهم من بيت المال[1] •

---

(١) انظر البخاري مع شرحه عمدة القاري : ٣١٣/١٧ •

ووجه الدلالة من هذا الحديث :

ان خالد بن الوليد حكم بقتل هؤلاء ، فرأى بعض الصحابة انه على غير صواب ، فلم ينفذ حكمه فيما يخصه ، ولم يكتفوا بذلك بل رفعوه الى الرسول (عليه السلام) مع انهم ليسوا أطرافا في النزاع ، فأنكر الرسول (عليه السلام) فعل خالد ونقض حكمه ، بدليل قوله «اللهم اني أبرأ اليك مما صنع خالد» ، ولانه ضمن الدماء والاموال في بيت المال ، فان قيل لم يكن خالد قاضيا ، وانما كان أميرا ، أجيب : بأن القضاء كان جزءا من المهام المنوطة بالامراء على عهد الرسول (عليه السلام) كما سبق بيان ذلك في المبحث الاول •

وروي أيضا : ان عمر أمر برجم مجنونة قد زنت ، فأطلع على ذلك علي ، فردها وحاججه حتى نقض حكمه ، وأطلق سراحها ، وسيأتي ذكر هذه الواقعة مفصلة فيما بعد •



وجه الدلالة من هذه الواقعة :

ان عليا لم يكن الحكم متعلقا به ، ولم يكن ولي أمر هذه المجنونة ، وانما هو شخص من المسلمين رأى حكما قضائيا يصدر على غير وجه الصواب ، ويتعلق بشخص لا يحسن وقد لايستطيع بوجه ما الدفاع عن نفسه ، فرأى من المصلحة تمييز هذا الحكم ، فميزه حتى حصل على نقضه •

* * *

المبحث الرابع

الجهات التي يميز لديها الحكم

المتتبع لمفردات هذا البحث في الفقه الاسلامي يتبين له : بأن تمييز الاحكام ينحصر من حيث الاجمال لدى جهة واحدة ، وهي : القضاء .

ومن حيث التفصيل نجد ان هناك ثلاث جهات ذات طبيعة قضائية يمكن أن تميز لديها الاحكام ، وهي :ـ

السلطان ، والهيئة القضائية التي أصدرت الحكم ، وأي هيئة قضائية اخرى مثلها أو أعلى منها .

أولا ـ السلطان :

قد يثار هنا تساؤل مفاده : هل ان السلطان يعتبر جهة قضائية ؟
والجواب على ذلك سبقت الاشارة اليه في المبحث الاول ، فقد ذكرنا : ان الشريعة الاسلامية تعتبر القضاء جزءا من مهام الامام وان القضاة يباشرون عملهم نيابة عنه ، .

ونصوص الفقهاء على ذلك متوفرة نورد بعضها فيمايلي :ـ
قال ابن خلدون :

« وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلية تحت الخلافة ، لانه منصب الفصل بين الناس في الخصومات ، حسما للتداعي وقطعا للتنازع ، الا انه بالاحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة ، فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجا في عمومها »[1] .

وقال السمرقندي :

« القضاء فريضة محكمة ، يجب على السلطان أو من يقوم مقامه ،

---

(١) مقدمة ابن خلدون/١٩٠ .

لان هذا من باب انصاف المظلوم من الظالم ، وهذا مفوض الى الخلفاء والسلاطين ، غير انهم اذا عجزوا بأنفسهم ، أما لعدم العلم ، أو لاشتغالهم بأمور اخر ، يجب أن يقلدوا ، من كان يصلح ممن هو من أفقه الناس وأورعهم »[1] .

وقال ابن رشد :ـ

« اتفقوا على ان القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق ... وانه نائب عن الامام الاعظم في هذا المعنى »[2] .

لذلك ينبغي أن لايتوهم عند رؤية بعض الوقائع القضائية التي حصل فيها نقض لاحكام القضاة من قبل السلطان ان ذلك تدخل من السلطة التنفيذية في أعمال القضاء ، وانما هو عمل قضائي بحت ، فالسلطان حينما ينقض حكم القاضي انما ينقضه باعتباره رأس السلطة القضائية ، وهو ملزم في ذلك بمراعاة نفس الاسس التي يراعيها القضاة في هذا الشأن ، فمثلا : لا يحق له أن ينقض قضاء قاض في مسألة هي محل اجتهاد ، وان خالف اجتهاده اجتهاد القاضي ، وسيأتي فيما بعد أمثلة لذلك .

وبناء على ذلك يعتبر السلطان جهة قضائية تميز لديها الاحكام ، فاذا لم ير فيه مايستوجب النقض أقره ، وان وجد فيه سببا يدعو الى النقض نقضه ، وقد سبق في المبحث الاول الكلام عن نظام المظالم ، وانه كان أعلى سلطة قضائية في التاريخ الاسلامي ، ومع ذلك فان الذين كانوا يتولون أمره انما هم الخلفاء الى عصر المهتدي العباسي .

---

(١) تحفة الفقهاء : ٣/٥٣٤ .

(٢) بداية المجتهد : ٢/٥٠٠ .

وقد مرت في المباحث السابقة عدة وقائع تمثل تمييز القضاء لـــدى السلطان ، ونذكر فيمايلي أمثلة اخرى :ـ

١ ـ من أشهر الامثلة على ذلك مسلة « الزبية » والزبية : حفرة تحفر للاسـد ليقع فيها ، ومفادها :ـ

ان بعض القبائل من أهل اليمن حفروا زبية للاسد ، فأصبحوا ينظرون اليه وقد وقع فيها ، فتدافعوا حول الزبية ، فسقط فيها رجل ، فتعلق بالذي يليه ، وتعلق الأخر بآخر حتى سقط فيها أربعة ، فجرحهم الاسد ، وماتوا جميعا ، فاختلفوا حتى كاد القتال يقع بينهم ، وذلك بسبب ان قبائل الثلاثة طالبوا قبيلة الاول بثلاث ديات ، وقالوا لهم : لولا صاحبكم لم يسقطوا في البئر ، فقالوا : انما صاحبنا تعلق بواحد فنحن نؤدي دية واحد • فجاءهم علي (كرم الله وجهه) وقال لهم : اني قاض بينكم بقضاء ، فان رضيتموه فهو نافذ بينكم ، وان لـــم ترضوه فهو حاجز بينكم ، فمن جاوزه فلا حق له حتى يأتي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فهو أعلم بالقضاء مني ، فتراضوا بذلك ، فأمرهم أن يجمعوا من الذين شهدوا البئر : دية تامة ، ونصف دية ، وثلث دية ، وربع دية ، قال علي : فقضيت أن يعطى الاســـفل[1] ربع الدية من أجل انه هلك فوقه ثلاثة • ويعطي الذي يليه ثلث الدية من أجل انه هلك فوقه اثنان ، ويعطي الذي يليه نصف الدية مـن أجل انه هلك فوقه واحد ، ويعطي الاعلى الدية كاملة ، فمنهم من

(١) انظر مشكل الاثار : ٥٨/٣ ، أخبار القضاة : ٩٦/١ •

رضي ومنهم من كره ، فقلت تمسكوا بقضائي حتى تأتوا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فيقضي بينكم ، فأتوا الرسول (عليه السلام) فحدثوه بحديثهم فقال : اني أقضي بينكم ان شاء الله تعالى ، فقال رجل من القوم : ان علي بن أبي طالب قد قضى بيننا بقضاء باليمن ، فقال : وما هو ؟ فقصوا عليه القصة ، فأجاز رسول الله (صلى الله عليه وسلم) القضاء كما قضيت[1] .

توضيح الواقعة ، ووجه الاستدلال منها :

سبب قضاء علي بهذا : ان الاول مات بسبب مركب من أربعة أشياء : سقوطه ، وسقوط ثلاثة فوقه ، أما سقوطه فلم يهدر ، لانه ليس من فعله وانما بسبب الزحام ، وأما سقوط الثلاثة فوقه فهو من فعله فهدر بسبب ذلك ثلاثة أرباع الدرجة ، والذي يليه مات بسبب مركب من ثلاثة أشياء : جذب من قبله له وهذا لايهدر لانه ليس من فعله وجذبه هو الثالث والرابع فوقه وهذا من فعله ، فهدر بسبب ذلك ثلثا الدية ، واذا عرفت هذا عرفت السبب في اعطاء الثالث نصف الدية ، أمـــا الرابع فله الدية كاملة : لانه مجذوب محض .

أما وجه الاستدلال فواضح ، وذلك لان بعض الخصوم حينما لـــم يرتضوا قضاء علي رفعوا ذلك للرسول (عليه السلام) وكان هـــو السلطان ، فامضى قضاءه ، لانه لم ير فيه مايســـتوجب النقض والا لنقضـــه .

---

(١) انظر مشكل الاثار : ٣/٥٨ ، أخبار القضاة : ١/٩٦ .

٢ ـ وروي ان عبدالله بن مسعود أتى برجل من قريش ، وجد مع امرأة في ملحفتها ، ولم تقم البينة على غير ذلك ، فضربه عبدالله أربعين ، واقامه للناس ، فانطلق قومه الى عمر بن الخطاب ، فقالوا : فضح منا رجلا ، فقال عمر لعبدالله : بلغني انك ضربت رجلا من قريش ؟ فقال : أجل ، أتيت به قد وجد مع امرأة في ملحفتها ، ولم تقم البينة على غير ذلك ، فضربته أربعين وعرفته للناس ، قال : أرأيت ذلك ؟ قال : نعم ، قال : نعم مارأيت ، قالوا : جئنا نستعديه عليه فاستفتاه »[١] .

توضيح الواقعة ووجه الاستدلال منها :

هذا قضاء من ابن مسعود ميز لدى أمير المؤمنين ، فأقره حيث انه لم يجد فيه مايستوجب النقض ، لان ابن مسعود أتي برجل لم يثبت عليه الحد ، وانما ثبت مايستوجب التعزير فعزره ، ومقدار التعزير منوط بالقاضي ، وقد رأى ابن مسعود أن يعزره بما جاء ذكره في هذه الواقعة .

٣ ـ ضرب قاضي المدينة أبو بكر بن حزم ، عثمان بن حيان المري حدين : أحدهما في شرب خمر ، والآخر في قذف ، وذلك زمن سليمان بن عبدالملك ، فلما ولي يزيد بن عبدالملك ، رفع عثمان الامر اليه ، وطلب منه نقض القضاء والاقتصاص من ابن حزم فكتب يزيد الى عبدالرحمن الضحاك واليه على المدينة :
انظر فيما ضرب ابن حزم عثمان بن حيان ، فان كان ضربه في أمر بين فلا تلتفت اليه ، وان كان في أمر مشكل يختلف فيه فامض الحد

---

(١) أخبار القضاة : ١٨٨/٢ .

أيضا ، وان كان لايختلف فيه فأقده[1] .

توضيح هذه الواقعة ووجه الدلالة منها :

هذه القضية توضح لنا ماسبق ذكره : من أن السلطان حينما تميز لديه الاحكام فذلك لانه رأس السلطة القضائية ، وانه يلتزم في ذلك بما يلتزم به القضاة ، فهذا يزيد حينما ميز اليه الحكم أمر فيه بما يفعله أي قاض لو كان مكانه ، وذلك لان القضاة ينظرون في الحكم فان وافق الصواب أو كان من الامور المجتهد فيها نفذ ، وان كان خطأ لا مجال للاجتهاد فيه نقض ، وهذا هو فحوى كتاب يزيد .

٤ ـ وما روي ان ايوب بن سلمة المخزومي تزوج فاطمة بنت الحسن بن الحسين بن علي بغير علم أخوتها ، زوجها اياه ابنها الحسن بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ، عند مسجد الفليج ، خارج المدينة ، فتخاصم أخوها : عبدالله بن الحسن وزوجها الى قاضي المدينة : عبدالله بن صفوان ، وقد طلب أخوها فسخ النكاح ففسخه القاضي فرفع زوجها الامر الى هشام بن عبدالملك ، فكتب في ذلك الى والي المدينة : ان فاطمة بنت الحسن اذا اختارت زوجها فخل بينهما ، فان أمير المؤمنين قد أجاز نكاحهما[2] .

توضيح الواقعة ووجه الدلالة منها :

هذا قضاء ميز لدى الخليفة هشام فنقضه ، والذي يبدو لي ان سبب نقضه هو : كونه خطأ ، وذلك لان فاطمة ثيب أمرها بيدها ، زوجت نفسها من كفء والذي قام بالتزويج ابنها ، في الوقت الذي لم يكن

(١) المصدر السابق : ١/١٤٢ .
(٢) اخبار القضاة : ١/١٧٤ .

أحد من اخوتها حاضر ، فهذا شبيه بنكاح الرسول (عليه السلام) لام المؤمنين أم سلمة تماما ، لذلك فالحكم بفسخه خطأ ، وبسبب هذا نقضه هشام .

ثانيا ـ الهيئة القضائية التي أصدرت الحكم :

الهيئة القضائية التي أصدرت الحكم تعتبر جهة تمييز لحكمها ، فاذا رأت فيه مايستوجب النقض نقضته ، والوقائع القضائية المثبتة لذلك كثيرة ، وقد مر في المبحث الثاني الواقعة التي ذكرها أبو هريرة ، وفيها ان الرسول (عليه السلام) نقض قضاء نفسه ، ونذكر فيمايلي المزيد من هذه الوقائع :ـ

١ ـ روي ان رجلا من الانصار اسمه : طعمة ، سرق درعا لجار له اسمه : قتادة ، وكان الدرع في جراب فيه دقيق ، وفيه خرق ، فصار الدقيق يتناثر منه ، واتهم بها طعمة ، فحلف كاذبا انه ما أخذها ، وماله بها علم ، فقال أصحاب الدرع نتبع أثر الدقيق فتبعوه حتى وصلوا الى دار يهودي كان طعمة قد أودع الدرع عنده ، فأخبرهم اليهودي الخبر ، فقال قوم طعمة : نذهب الى رسول الله فنشهد ان اليهودي هو السارق لئلا نفتضح ، فذهبوا فشهدوا ، ولم يظهر للنبي (عليه السلام) فيهم مايستوجب رد شهادتهم ، فهم بقطع يد اليهودي ، فأخبره الله تعالى الخبر بواسطة الوحي ، ونزل في ذلك قوله تعالى (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما ، واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما ... الى آخر الآيات) فهم النبي بالقضاء على طعمة فهرب الى مكة وارتد ومات فيها كافرا[1] .

---

(١) الفتوحات الالهية : ١/٤٢٢ .

الدلالة من هذه الواقعة ظاهرة :

فان الرسول (عليه السلام) لما قضى على اليهودي ، وتبين له : بأن الشهادة التي قضى بموجبها كانت كاذبة نقض حكمه بنفسه .

٣ - روي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) قال : « أتى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بمبتلاة (مجنونة) قد فجرت (زنت) فأمر برجمها ، فمر بها علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) والصبيان يتبعونها ، فقال : ماهذا ؟ قالوا : امرأة أمر عمر أن ترجم ، فردها ، وذهب معها الى عمر (رضي الله عنه) فقال : ألم تعلم ان القلم رفع عن ثلاثة ؟ وفي رواية : « أما تذكر قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق ؟ قال : نعم ، فأمر بها فخلى سبيلها » . رواه البيهقي[1] .

وجه الدلالة من هذه الواقعة :

ان عمر حكم فيها بحكم ، فميز الحكم لديه ، فتبين انه جاء على خلاف السنة فنقضه بنفسه .

٤ - روي : ان صاحب عين هجر أتى عمر وعنده كعب بن سور ، فقال : ياأمير المؤمنين ، ان لي عينا ، فاجعل لي خراج ماتسقي ، فقال : هو لك ، فقال كعب : ياأمير المؤمنين : ليس ذلك له ، قال : ولم ؟ قال : لان الماء الذي يفيض من عينه فيسقي أرض الناس يفيض من غير اختياره ، لانه لو حبس ماءه في أرضه لغرقت ، فلم ينتفع بمائه ولا بأرضه فمره فليحبس ماءه ان كان صادقا ، فقال عمر : أتستطيع أن تحبس ماءك ؟ قال : لا ، فأقر عمر ماقاله كعب ورجع عن

---

(١) السنن الكبرى : ٨/٢٦٤ .

حكمه »[1] .

٥ ـ وكتاب عمر لابي موسى واضح الدلالة في هذا المجال ، فان فيه : « ولا يمنعك قضاء قضيته بالامس راجعت فيه نفسك ، وهديت لرشدك ، أن تراجع فيه الحق ، فان الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل » .

فقد علق السرخسي على ذلك بقوله :

في هذا دليل على ان القاضي اذا تبين له الخطأ في قضائه ، بأن خالف قضاؤه النص أو الاجماع ، فعليه أن ينقضه ، ولا ينبغي أن يمنعه الحياء من ذلك ، فان مراقبة الله تعالى في ذلك خير له ، ولان الزلل لاينكتم ، بل يظهر ، فان كان هو الذي يظهره على نفسه كان أحسن حالا عند العقلاء من أن يظهر ذلك عليه غيره ، مع اصراره هو على الباطل[2] .

ثالثا ـ أي جهة قضائية غير التي أصدرت الحكم بدرجتها أو أعلى منها :

لمن يرغب التمييز أن يميز حكمه لدى جهة قضائية أعلى : كديوان المظالم بالنسبة للقضاء العادي ، وله أن يميزه لدى أي هيئة قضائية بنفس درجة الهيئة التي أصدرت الحكم ، وانما قلنا ذلك ، لان ولاية الحسبة نوع من أنواع القضاء ، ولكن سلطة المحتسب أقل من سلطة القاضي ، لذلك فقضاء القاضي لايميز لدى المحتسب ، وانما تميز عند أي قاض آخر بينما أوامر المحتسب تميز عند القاضي وهكذا ، ونورد فيمايلي بعض الوقائع القضائية :ـ

١ ـ روى سالم بن ثوبان قال : جلبت بغالا الى البصرة ، فعرف رجل بغلا

(١) أخبار القضاة : ٢٧٨/١ .

(٢) المبسوط : ٦٢/١٦ .

فخاصمني الى هشام ـ يعني : ابن هبيرة قاضي البصرة ـ فقضى له علي ، وكتب الى شريح ـ يعني : الكندي قاضي الكوفة ـ فقدمت صاحبي اليه ، فقال : بعته البغل ؟ قال : نعم ، قال : فقضي لي عليه»[1]
دلت هذه الواقعة على ان للقاضي ان ينقض قضاء آخر بدرجته ، وذلك لان شريح الكندي قاضي الكوفة قد نقض قضاء هشام قاضي البصرة ، وهما بدرجة واحدة ، وسبب النقض هنا : ان الشخص الذي قضى له هشام قد اعترف عند شريح بالبيع للمقضي عليه ، وهذا اقرار منه بالحق لصاحبه ، لذلك نقض شريح الحكم ، وجعل المقضي له مقضيا عليه .

٢ ـ وروى ان رجلا اشترى عبدا من أرض العدو ، فاخذه رجل ، وقال : عبد وانا اخذه بالقيمة ، وخاصمه في ذلك الى القاضي محمد بن يزيد بن خليدة الشيباني ، فلم ير له حقا ، فنقض شريح قضاءه ، وقال : المسلم يرد على المسلم بالقيمة »[2] .

توضيح الواقعة ووجه الاستدلال منها :

هذا شريح ينقض قضاء قاض آخر بدرجته ، والسبب في ذلك ان قضاء محمد بن يزيد مخالف للسنة ، فقد جاءت عدة أحاديث تدل على ان المشركين اذا استولوا على شيء من أموال المسلمين ، ثم دخلت هذه الاموال في ملك مسلم غير صاحبها الاول ، كان صاحبها الاول أحق بها ، ويدفع قيمتها للثاني[3] .

* * *

---

(١) أخبار القضاة : ١/٣٠٠ .
(٢) المصدر السابق : ٢/٣٩٥ .
(٣) انظر في ذلك : عمدة القاري : ١٥/٣ ، والسنن الكبرى : ٩/١١١ .

المبحث الخامس

اسباب نقض الحكم

الحكم اذا كان موافقا للصواب خاليا من الاسباب التي تستوجب نقضه لا يجوز نقضه باتفاق العلماء ، وانما ينقض الحكم اذا كان فيه من الاسباب ما يستوجب النقض ونجمل هذه الاسباب فيما يلي :ـ

أولا ـ عدم اهلية القاضي للقضاء :

عني فقهاء المسلمين ببيان الشروط اللازمة لكل منصب ، بحيث لايجوز تولي ذلك المنصب الا لمن توفرت فيه هذه الشروط ، ومن تلك المناصب منصب القضاء ونذكر فيما يلي الشروط الواجب توفرها فيمن يتولى القضاء :ـ

لا خلاف بين العلماء في انه يشترط في القاضي : ان يكون بالغا ، عاقلا • وقد ذكر العلماء في شروط العقل قولهم : لا يكتفي فيه بالعقل الذي يتعلق به التكليف ، وانما يشترط ان يكون صحيح التمييز ، بعيدا عن السهو والغفلة ، يتوصل بذكائه الى حل ما اشكل وفصل ما اعضل •

واشترط جمهور الفقهاء في القاضي : ان يكون مسلما ، ووافقهم أبو حنيفة الا انه قال بجواز تقليد الكافر القضاء على أهل ملته •

واشترط جمهور الفقهاء في القاضي : ان يكون سليم الحواس : السمع ، والبصر ، والنطق • وأجاز ابن سريج من الشافعية قضاء الاخرس اذا كان مفهوم الاشارة • وحكى الماوردي عن مالك : جواز قضاء الاعمى ، الا ان المالكية لم يقروا ذلك • وذهب بعض المالكية الى : ان سلامة الحواس ليست بشرط في الانعقاد ، ويعنون بذلك : ان فاقد الحواس اذا ولى صحت ولايته ، لكن يجب عزله ، والى ان ينعزل فان قضاءه نافذ فيما وافق الحق •

واشترط جمهور الفقهاء في القاضي : ان يكون ذكرا ، وأجاز ابن

حزم والطبري قضاء المرأة مطلقا ، وأجازه أبو حنيفة فيما سوى الحدود والقصاص ٠

واشترط جماهير العلماء : الحرية ، وأجاز ابن حزم قضاء العبد ٠

واشترط جمهور العلماء : العدالة ، ووافقهم أبو حنيفة وأصحابه في بعض الروايات ، وبها أخـــذ الطحاوي والخصاف ، وخالفوهم في رواية فقالوا : يحرم على الامام تقليد الفاسق القضاء ، لكن اذا ولاه ينفذ قضاؤه ٠

واختلف المالكية في اشتراط هذا الشرط ، فقال بعضهم : لا يصـــح تولية غير العدل ، وقال بعضهم : لا يجوز توليته ، فان ولي نفذ من احكامه ما وافق الحق ٠

واشترط جمهور العلماء : العلم ، فلا يصح عندهم تولية الجاهل ، وهو قول عند المالكية ٠

وقال أبو حنيفة وأصحابه ، والمالكية في قول : لا يجوز للامام تولية الجاهل ، لكن اذا ولاه نفذ قضاؤه ، ويستفتي العلماء في ذلك ٠

واشترط الحنفية : ان لا يكون القاضي محدودا في قذف وان تاب ، وخالفهم غيرهم فيمن تاب ٠

وذكر الماوردي شرطا آخر ، وهو : ان يكون القاضي عاملا بأصول الشرع الاربعة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس[1] ٠

اذا تقرر ذلك فان من ولي القضاء اذا فقد شرطا من الشروط المجمع عليها ، كان قضاؤه منقوضا بالاجماع ، واذا فقد شرطا من الشروط المختلف فيها ، كان قضاؤه منقوضا عند من يقول باشتراطه ٠

---

(١) انظـــر : تبصرة الحكام ١٧ ، أدب القاضي : ١/٦١٨ وما بعدها ، الفتاوى الخانية ٢/٣٦٢ وما بعدها ، المحلى : ٩/٣٦٣ و ٤٢٩ وما بعدها ، المغني : ١١/٣٨٣ وما بعدها ، شمس الهداية/٨ ٠

ثانيا ـ كون القاضي متهما في قضائه :

لا ينفذ قضاء القاضي في المواضع التي يتهم فيها بالتحيز ، والتهمة على مراتب : عليا ، ومتوسطة ، ودنيا •

فالموضع الذي تكون فيه التهمة من المرتبة العليا ينقض فيه قضاؤه بالاجماع ، وذلك كالقضاء لنفسه ، فاذا أصدر القاضي حكما لنفسه نقض حكمة بالاجماع • والموضوع الذي تكون فيه التهمة من المرتبة الدنيا لا ينقض قضاؤه بالاجماع ، وذلك كقضاء القاضي لجاره ، فان قضاءه في هذا الموضع اذا وافق الحق لا ينقض ، لضعف التهمة •

واما الموضع الذي تكون فيه التهمة من المرتبة الوسطى ، فهذا حصل فيه خلاف عند العلماء • وذلك كالقضاء لمن لا تصح شهادة القاضي لهم ، أو القضاء على من لا تصح شهادة القاضي عليهم •

فقال الحنفية :

لا يجوز قضاء القاضي لكل من لا تجوز شهادته لهم : كالأصول ، والفروع ، والزوجة ، فان قضى لهم فقضاؤه باطل ، وان قضى عليهم صح قضاؤه •

ومن لا تجوز شهادته عليه : كعدوه ، هل يجوز قضاؤه عليه ؟

قال ابن الشحنة : هذا على التفصيل : ان كان قضاؤه عليه بعلمه فينبغي ان لا ينفذ ، وان كان قضاؤه عليه بشهادة العدول ، وبمحضر من الناس في مجلس الحكم ، بطلب خصم شرعي ودعواه فينبغي ان ينفذ •

لكن عبارة الخانية تشير الى عدم الجواز ، فقد جاء فيها : لا يجوز قضاؤه لمن لا تجوز شهادته له ، ومن جازت شهادته عليه جاز قضاؤه عليه •

فمفهوم هذه العبارة : من لم تجز شهادته عليه لا يجوز قضاؤه عليه ، كما ان من لم تجز شهادته له لا يجوز قضاؤه له •

وذكر القرافي : ان عدم جواز قضاء القاضي لمن لا تجوز شهادته له

هو قول الأئمة الاربعة .

الا ان في كتب المذاهب تفصيل نذكره فيما يلي :ـ

قال صاحب تبصرة الحكام ـ من المالكية ـ :

لا يجوز للقاضي الحكم على عدوه ، وفي جواز الحكم لمن لا تجوز شهادته له عدة أقوال : المنع مطلقا ، والجواز مطلقا ، والجواز الا لولده الصغير ، وزوجته ، واليتيم الذي يلي ماله ، والقول الرابع مثل الثالث الا انه قال : اذا قال ثبت عندي لم يجز ، واذا حضر الشهود وكانت الشهادة ظاهرة جاز .

واختلف نقل الماوردي ـ من الشافعية ـ :

فنقل في موضع عن الشافعي مثل قول الحنفية ، وقال : هو رأي جمهور العلماء . وقال في موضع آخر : في المسألة ثلاثة أوجه عند الشافعية :ـ

الاول : عدم الجواز ، والثاني : الجواز ، والثالث : ان قضى لهم باقرار جاز ، وان قضى ببينة لا يجوز ، لانه لا يتهم في الاقرار ، ويتهم في البينة : بتعديل من ليس بعدل من الشهود[1] .

ثالثا ـ عدم الاختصاص :

القاضي اما ان يكون عام الولاية ، أو خاصها .

فاذا ولى السلطان ـ مثلا ـ شخصا قضاء بغداد كلها ، ليقضي بين أهلها جميعا ، في كل الازمان ، وفي جميع القضايا ، فهذا قاض عام الولاية .

فاذا قلده القضاء ليقضي في جانب الكرخ فقط ، أو بين المسلمين فقط ، أو في يوم أو أيام خاصة من الاسبوع ، أو في نوع معين من القضايا كالاحوال الشخصية مثلا ، فهذا يقال له خاص الولاية .

---

(١) انظر الهداية : ٣/١٠٩ ، تحفة الفقهاء : ٣/٦٣٩ ، الفتاوى الخانية : ٢/٤٤٩ ، معين الحكام : ٣٩ ، تبصرة الحكام/٦٤ و ٦٥ ، أدب القاضي : ٢/٢٧٠ و ٤١٣ ، لسان الحكام/٣٣ ، الفروق : ٤/٤٣ .




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بعده ، فاذا كان بعد التنفيذ لا ينقض الحكم ، واذا كان قبله فان كان المحكوم به حدا أو قصاصا نقض ، وان كان مالا لا ينقض .

وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء ، ومنهم الائمة الاربعة .

واستدلوا لذلك :

بان الحكم قد صدر مستوفيا لشروطه ، ورجوع الشهود قد اورث شكا في شهادتهم ؟ لانه يحتمل ان يكونوا صادقين في شهادتهم كاذبين في الرجوع كما يحتمل العكس ، وحدوث الشك بعد صدور الحكم لا اثر له ، الا ان المحكوم به اذا كان حدا أو قصاصا لم ينفذ ، لان هذه الامور تسقط بالشبهات ، ورجوع الشهود شبهة ، ولانه بعد تنفيذها لا يمكن جبرها بايجاب مثلها على الشهود ، بخلاف الاموال فانها تجبر بايجاب مثلها عليهم[1] .

والراجح عندي : ما ذهب اليه أصحاب المذهب الاول :

وذلك لان رجوع الشهود عن شهادتهم اقرار منهم بالكذب فيها ، فلم يبق الا شبهة كونهم صادقين في الشبهات كاذبين في الرجوع ، والاحكام لا تثبت بالشهادة وانما يدفع بعضها بها ، وبين الامرين فرق كبير .

اما القول : بأن الحكم صدر مستوفيا لشروطه ، فغير مسلم ، لان الشهود برجوعهم قد أقروا على انفسهم بانهم غير أهل للشهادة حين ادائها : اما لفسقهم أو غفلتهم ، والحكم اذا صدر بناء على شهادة من هو غير اهل لها فقد صدر غير مستوف لشروطه فيجب نقضه ، كما لو حكم حاكم بشهادة شخصين فتبين بعد الحكم انهما كافرين ، أو صبين ، أو مجنونين عند أداء الشهادة ، فانه يجب عليه نقض حكمه بالاتفاق ، فكذلك هذا .

(١) المصدر السابق ، والبحر الرائق : ١٤٠/٧ وما بعدها ، شرح الدردير : ٣١٨/٢ ، المهذب : ٣٥٨/٢ .

ومن أمثلة ذلك أيضا ، ما ذكره صاحب الروض النضير : من ان الحاكم اذا حكم لزيد باليد ، ثم انكشف لـه كون تلك اليد طارئة : كالعارية • او يد تعد ، وانها لغيره ، فانه ينقض حكمه[1] •

سادسا ـ ما اختلف فيه من جهة الحجة ، هل هي حجة ام لا :

هذا السبب ذكره القرافي ، ويعني بالحجة هنا : وسيلة الاثبات التي توصل بها القاضي الى الحكم ، اذا كان مختلفا في كونها وسيلة للاثبات أم لا •

وقال : فيها مسألتان • وأنا اجملهما بما يلي :ـ

الاولى : القضاء بعلم القاضي :ـ

وهذه مسألة اختلف فيها العلماء :

فقال مالك : لا يجوز مطلقا ، وهو قول للشافعي ، واظهر الروايتين عن أحمد • وقال الشافعي في اظهر قوليه ، وأحمد في رواية : يجوز مطلقا •

وقال أبو يوسف ومحمد : يجوز في حد القذف ، والقصاص ، وحقوق الادميين ، ولا يجوز في بقية الحدود •

وقال أبو حنيفة بقولهما الا انه فرق بين ما علمه القاضي في زمان القضاء ومكانه ، وبين ما علمه قبل تولي القضاء أو بعده قبل وصوله الى البلد الذي تقلد قضاءه ، فأجازه في الاول دون الثاني •

واتفق الجميع على جواز الحكم بعلمه في جرح وتعديل الشهود •

والذي يترجح عندي قول مالك ، وتجد الأدلة مستوفاة في الفروق ، والمغني •

وقد صرح المالكية : بان قضاء القاضي بعلمه ينقض •

---

(١) الروض النضير : ٤/١٢٥ •

المسألة الثانية : مرتبة على المسألة الاولى : وهي اذا أقر الخصم في مجلس الخصومة ثم انكر اقراره • فقال مالك وابن القاسم : لا يحكم به ، وقال سحنون يحكم به ، وهو قول أحمد •

ويعنون بذلك اذا لم يكن هناك شهود على الاقرار ، والا فأن كان على الاقرار شهود فان رجوع المقر لا اثر له بالاجماع •

ونعود الى أصل المسألة الثانية فنقول : لم يجعلوا لغير القاضي نفسه نقض الحكم بها ، واختلفوا في نقض القاضي نفسه لحكمه[1] •

ثم ذكر القرافي ما حاصله :

ان النقض اذا كان لكونه مدركا مختلفا فيه ، فان الذي ينقضه انما ينقضه لانه لا يعتقده مدركا ، فيكون الحكم عنده قد وقع من غير مدرك ، والحكم بغير مدرك ينقض • فاذا كان هذا هو السبب فانه يلزم منه نقض الحكم اذا وقع بالشاهد واليمين ، وقد نص على نقضه أبو حنيفة ، ويلزم منه النقض بكل مدرك مختلف فيه : كشهادة المرأة الواحدة على رأي أبي حنيفة والمرأتين على رأي مالك فيما لا يطلع عليه غير النساء ، لان الشافعي لا يجيز الحكم الا بأربعة نسوة ، ويلزم منه نقض الحكم المبنى على شهادة الصبيان فيما يقع بينهم من جراح الذي قال به مالك وخالفه فيه الائمة الثلاثة •

واذا كان النقض مستندا للتهمة ، كما نقضه اذا حكم القاضي لنفسه فانه في هذه الحالة لا يشاركه في النقض غيره من المدارك المختلف فيها[2] •

والذي أراه : ان هذا ينبغي ان لا يكون سببا للنقض ، لان الخلاف

---

(١) انظر : تحفة الفقهاء : ٦٣٨/٣ ، أدب القاضي : ٣٦٨/٢ وما بعدها ، المغني : ٤٠٠/١١ وما بعدها ، الفروق : ٤٤/٤ وما بعدها •

(٢) المصدر السابق •

في ذلك موطن اجتهاد ، وقد تقرر عند الفقهاء : ان ما كان موطن اجتهاد سائغ لا يتعرض للنقض ، والا لجرنا ذلك الى نقض في الاحكام لا أول له ولا آخر . حيث ان مواطن الخلاف كثيرة جدا ، نعم توجد بعض القضايا المختلفة فيها نص الحنفية على وجوب نقضها ، وكذلك المالكية وغيرهم[1] لكنها قضايا محصورة فأمرها هين ، اما اذا جعل الامر قاعدة فان باب النقض سيفتح على مصراعيه ، ويكون هذا مدعاة لاضطراب القضاء اضطرابا شديدا ، ويكون بذلك بعيدا كل البعد عن الاستقرار ، وهذا لا يقره أحد من الفقهاء .

سابعا ـ الخطأ في اجراءات الدعوى :

للقاضي اجراءات بينها الفقهاء ، وان تعمد تركها ، أو الخطأ فيها قد يؤدي الى نقض الحكم .

ونورد فيما يلي عدة أمثلة ووقائع لذلك :ـ

١ ـ روى عن علي (كرم الله وجهه) انه قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) :ـ « اذا تقاضى اليك رجلان ، فلا تقض للأول حتى تسمع كلام الآخر ، فسوف تدري كيف تقضي ... الحديث » رواه أبو داود ، والترمذي وحسنه ، وصححه ابن حبان[2] .

قال الصنعاني : الحديث دليل على انه يجب على الحاكم ان يسمع دعوى المدعي أولا ، ثم يسمع جواب المجيب ، ولا يجوز ان يبني الحكم على سماع دعوى المدعي قبل جواب المجيب ، فان حكم قبل سماع الاجابة عمدا بطل قضاؤه ، وكان قادحا في عدالته ، وان كان خطأ لم يكن قادحا

---

(١) انظر : معين الحكام : ٣٤ ، تبصرة الحكام/٥٩ .

(٢) أبو داود : ٣/٣٠١ ، الترمذي : ٣/٦١٨ ، وانظر : سبل السلام : ٤/١٢١ .

في عدالته ، واعاد الحكم على وجه الصحة ، وهذا حيث أجاب الخصم[1] .

٢ ـ روى ان رجلا سافر مع أصحاب له ، فلم يرجع حين رجعوا ، فاتهم أهله أصحابه ، فرفعوهم الى شريح ، فقال : شهودكم انهم قتلوا صاحبكم ، والا حلفوا بالله ما قتلوه ، فارتفعوا الى علي ، فلم يقر ذلك ، وعاب هذا الحكم على شريح وتمثل بقول الشاعر :

اوردها سعد وسعد مشتمل يا سعد لا تروى بهذا ذاك الابل

ثم فرق بينهم ، وسألهم فاختلفوا ، ثم أقروا بقتله ، فقتلهم به .

قال البيهقي حاصله :

البيت الذي ذكره علي يضرب مثلا لمن قصر في الامر ، ولم يورده على وجهه الصحيح ، وان معناه : ان اهون ما كان ينبغي لشريح ان يفعله هو ان يفعله هو ان يستقصي في المسألة والنظر والكشف عن خبر الرجل حتى يعذر فيه ، ولا يقتصر على طلب البينة فقط[2] .

٣ ـ قال الحنفية بعد جواز القضاء على الغائب ، لذلك يقوم الامام ظهيرالدين : القضاء على الغائب يفتى بعدم جوازه ونفاذه[3] .

ثامنا ـ بطلان مستند الحكم[4] :

يكون مستند الحكم باطلا اذا اعتراه واحد من الامور التالية :ـ

---

(١) المصدر السابق .

(٢) السنن الكبرى : ٨/٤١ و ١٠/١٠٤ .

(٣) الفتاوى الهندية : ٣/٣٦٨ .

(٤) المصادر الاساسية لهذه الفقرة هي : الفروق : ٤/٣٩ ـ ٤٨ ، القوانين الفقهية : ٢٥٢ ، شمس الهداية/٥٧ ، المغني : ١١/٤٠٣ ـ ٤٠٨ ، المبسوط : ١٦/٦٢ وما بعدها ، أدب القاضي : ١/٦٨٢ وما بعدها ، فتاوى السبكي : ٢/٤٣٥ وما بعدها ، تبصرة الحكام/٥٥ وما بعدها ، الفكر القانوني الاسلامي/٣١٤ .

١ ـ مخالفة الحكم للاجماع :

ومثاله : ما لو حكم قاض بان الميراث كله للأخ دون الجد ، فهو خلاف الاجماع ، لان الأمة على قولين : المال كله للجد ، أو يقاسم الاخ ، اما حرمان الجد بالكلية فلم يقل به أحد ، فمتى حكم به حاكم بناء على ان الاخ يدلي بالبنوة ، والجد يلي بالأبوة ، والبنوة مقدمة على الأبوة ، نقضنا حكمه ، لمخالفته الاجماع .

٢ ـ مخالفة الحكم للنص السالم من المعارض :

مثال ذلك :

روى ان شريحا القاضي رفعت اليه قضية مفادها :

ان امرأة توفيت ، وتركت ابني عمها : احدهما زوجها ، والآخر أخوها لأمها فقال شريح : للزوج النصف ، وللأخ الأم ما بقي ، فارتفعوا الى علي (كرم الله وجهه) فقال ادعوه لي : فأتاه ، فقال له : أفي كتاب الله وجدت هذا ، أو في سنة رسول الله ؟ قال : في كتاب الله ، قال الله تعالى : « واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله » قال علي : أفهو هذا ؟ للزوج النصف ، وللأخ السدس ، وما بقي بينهما[١] .

سبب نقض علي لقضاء شريح : ان شريحا اخطأ في تطبيق النص الذي استدل به ، فان الآية التي استدل بها نزلت في أمر غير هذا ، حيث ان الآية نزلت في ابطال التوارث بسبب الحلف ، وتقسيمه للتركة مخالف لنص القرآن ، وهو موافق لما قضى به علي ، فقد أعطى علي لابن العم الذي هو الزوج النصف فرضا لأنه لا يوجد للزوجة ولد ، كما قال تعالى : « ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد »[٢] . وأعطى

---

(١) أخبار القضاة : ٢/١٩٦ .

(٢) سورة النساء : آية/١٢ .

لابن العم الذي هو أخ لأم السدس فرضا بالاخوة ، كما قال الله تعالى : « وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس »[1] والمراد بالأخ والاخت هنا ما كانوا لأم بالاتفاق ، لأن غيرها عصبات لا أصحاب فروض ، وهذان الفرضان لم يستغرقا كل التركة ، وفي هذه الحالة يأخذ البقية العصبات ، ولا يوجد لها عصبات الا هما ، لأنهما ابنا عمها ، وهما هنا بمنزلة واحدة ، فيقتسمان ما بقي تعصيبا •

اما الحاكم بما يخالف النص لوجود معارض راجح فلا ينقض •

مثال ذلك : لو قضى قاض بفسخ عقد الربا لا يفسخ قضاؤه مع انه مخالف لعموم قوله تعالى : « واحل الله البيع » وذلك لوجود النصوص الدالة على تحريم الربا ، وهي ارجع من الآية السابقة ، لان الآية عامة وهذه الادلة خاصة ، والخاص مقدم على العام •

٣ ـ مخالفة الحكم للقواعد السالمة من المعارض الراجح :

ومثلوا لذلك بالمسألة « الشريحية » نسبة الى ابن شريح ، وهي :ـ

قول الرجل لزوجته : ان وقع عليك طلاق فأنت طالق قبله ثلاثا ، فطلقها بعد ذلك ثلاثا أو واحدة • قال جمهور العلماء : يلزم الطلاق الثلاث ، وهو رأي الحنفية • والمالكية ، والحنابلة ، وبعض الشافعية ، وقال ابن شريح وبعض الشافعية : لا يلزم شيء • وبناء على ذلك قال الجمهور : اذا مات الزوج أو الزوجة ، وحكم حاكم بالتوارث بينهما بناء على قول ابن شريح : ان الطلاق لا يقع ، نقض حكمه ، لانه جاء على خلاف القواعد ، لان من قواعد الشرع صحة اجتماع الشرط مع المشروط ، لان حكمته انما تظهر فيه ، فاذا كان الشرط لا يصح اجتماعه مع مشروطه ، فلا يصح ان يكون في الشرع شرطا ، فلذلك ينقض حكم الحاكم في المسألة

---

(١) سورة النساء : آية/١٢ •

الشرعية ، لان الشرط فيها لا يمكن اجتماعه مع المشروط أبدا ، فان تقدم الثلاث لا يجتمع مع لزوم الطلاق بعدها ٠

وقد فصل ابن السبكي الخلاف في هذه المسألة بما لا مزيد عليه ٠

فاذا حكم الحاكم بما يخالف القواعد لوجود معارض راجح لا ينقض حكمه ٠

ومثال ذلك مسألة المصراة ، فان المشتري اذا ردها رد معها صاعا من طعام ثمنا للبن الذي اتلفه على البائع ، وهذا الحكم ثابت في الصحيحين ، فلو قضى به قاض لا ينقض وان كان مخالفا للقاعدة في المثليات المتلفة ، فان القاعدة فيها رد مثلها والحليب مثلي ، لكن قبل الحكم بالثمن هنا على خلاف القاعدة ، للنص الثابت عن الرسول (عليه السلام) في هذه المسألة بخصوصها ، وهو معارض يرجح على القاعدة ٠

٤ ـ مخالفة الحكم للقياس[1] الجلي السالم من معارض راجح :

مثال ذلك : قبول شهادة الكافر على المسلم ، فان حكم القاضي بشهادته

---

(١) قال الماوردي : القياس قياسان : قياس معني ، وقياس شبه ، واختلف أصحابنا في الفرق بينهما على وجهين : احدهما : ان قياس المعنى ما اخذ حكم فرعه من معني أصله ، وقياس الشبه : ما اخذ حكم فرعه من شبه باصله ، والوجه الثاني : ان قياس المعنى : ما لم يكن لفرعه الا أصل واحد اخذ حكمه من معناه ، وقياس الشبه : ما تجاذبته أصول الحق باقواها شبها ، فصار قياس المعنى أقوى من قياس الشبه على الوجهين ٠

وقياس المعنى ينقسم الى : جلي ، وخفي ، فالجلي : ما يكون معناه في الفرع زائدا على معنى الاصل ، والقياس الخفي : ما يكون معناه في الفرع مساويا المعنى الاصل ٠ ثم قال : اما قياس الشبه : فهو ما تجاذبته الاصول ، فاخذ من كل أصل شبها ، واخذ كل أصل منه شبها وهو نوعان : قياس تحقيق : يكون الشبه في احكامه ، وقياس تقريب : يكون الشبه في أوصافه : ثم قسم الانواع الى اضرب تجدها مفصلة في : أدب القاضي : ١/٥٨٦ ـ ٦١٠ ٠

ينقض حكمه ، لأن الفاسق لا تقبل شهادته ، والكافر أشد منه فسوقا ، وابعد عن المناصب الشرعية في مقتضى القياس ، فينقض الحكم لذلك •

لكن اذا خالف القضاء القياس الجلي لمعارض ارجح قبل ولم ينقض ، مثال ذلك : قبول شهادة الكافر على الوصية في السفر اذا لم يوجد غيره عند من يجيزها ، فانه مخالف للقياس الجلي ، ولكنها تقبل لان الله تعالى خص ذلك بقوله : « يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض » •

وقد جعل الماوردي مخالفة الحكم لقياس الايماء ـ وهو ضرب من ضروب القياس الخفي الذي هو احد نوعي قياس المعنى ـ موجبة لنقض الحكم •

كما جعل مخالفة الحكم لقياس التحقيق ، موجبة لنقضه •

وقد عبر بعض الفقهاء كالماوردي وغيره عن الامور الاربعة السابقة بعبارة جامعة لها ، وهي : خطأ القاضي فيما لا يسوغ الاجتهاد فيه •

ويعنون بذلك : مخالفة الحكم للكتاب أو السنة ، أو الاجماع ، أو القياس الجلي • وذكر الماوردي وابن قدامة عن أبي حنيفة ومالك : ان الحكم لا ينتقض الا اذا خالف الاجماع ، وهذا يعني : انهما لا يقولان بنقض الحكم اذا خالف واحدا من الامور الثلاثة الباقية • الا ان هذه الحكاية مخالفة للمذكور في كتب مذهبيهما التي نصت على انهما يقولان بنقض الحكم اذا خالف واحدا من هذه الامور الاربعة ، لذلك لا داعي لاطالة الكلام في هذه الحكاية •

وما دمنا قد تعرضنا لحكم ما لا يسوغ الاجتهاد فيه ، فانه يحسن ان نستوفي الكلام في خطأ القاضي في حكم يسوغ الاجتهاد فيه فنقول :

تبين مما سبق معنى ما لا يسوغ الاجتهاد فيه ، وقلنا : بان الخطأ فيه يوجب نقض الحكم ، فاذا اخطأ فيما يسوغ الاجتهاد فيه ، وقلنا : بان الخطأ فيه يوجب نقض الحكم ، فاذا اخطأ فيما يسوغ الاجتهاد فيه ، كأن خالف اولى القياسين من قياس المعنى الخفي ، أو اولاهما من قياس التقريب في الشبه ، فهذا أمر حصل فيه خلاف بين العلماء .

فحكي عن أبي ثور ، وداود انه ينقض الحكم .

وهو قول في مذهب مالك ، ولكنه قيد جواز نقضه بالقاضي الذي أصدر الحكم دون غيره[1] .

وذهب جمهور العلماء الى : ان القاضي اذا اخطأ فيما يسوغ الاجتهاد فيه لا ينقض حكمه ، ويقضي في المستقبل بالذي يؤديه اليه اجتهاده[2] .

استدل الاولون بما كتبه عمر لأبي موسى الاشعري : « لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس ثم راجعت نفسك فيه اليوم ، فهديت لرشدك ان تراجع الحق ، فان الرجوع الى الحق خير من التمادي في الباطل »[3] .

قالوا : هذا عام في كل قضاء ، ثم انه اخطأ فيجب عليه الرجوع كما لو خالف اجماعا أو نصا .

والراجح عندي ما ذهب اليه الجمهور .

والحجة لهم :

ان القضاة من لدن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومن بعده لم يتعرضوا بالنقض لقضاء فيما يسوغ الاجتهاد فيه ، يدلنا على ذلك ما يلي :ـ

---

(١) المغني : ١١/٤٠٤ ، تبصرة الحكام/٥٦ .

(٢) انظر المصدرين السابقين ، الفروق : ٢/١٠٣ ، المبسوط : ١٦/٨٤ ، ادب القاضي ١/٦٨٣ .

(٣) المغني : الصفحة السابعة .

آ ـ ان النبي (عليه السلام) كان يقضي باجتهاده فيما لم يوح اليه فيه[1] ، وقد ينزل الوحي عليه بعد بما لا يقر ذلك القضاء • ومع ذلك لم يتعرض لذلك القضاء بالنقض • مثال ذلك : قضاؤه في اسرى بدر بالفداء ، لم يقره الوحي عليه ، حيث نزل قوله تعالى : « ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض »[2] ومع ذلك لم ينقض الرسول (عليه السلام) هذا القضاء •

ب ـ روى عن الشعبي قال : « كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقضي بالقضاء ، فينزل عليه القرآن بخلافه ، فيمضي ما قضى به ، ويستأنف القضاء »[3] •

يعني : يمضي قضاءه الاول على ما قضى بـه ، ويستأنف القضاء في المستقبل على وفق ما نزل عليه •

ج ـ حكـم أبو بكر بالتسوية بين المهاجرين والانصار بالسابقة ولم يفرض للعبيد مع ساداتهم ، بينما فضـل عمر بين المهاجرين والانصـار بالسابقة وفرض للعبيد ، ثم لما استخلف علي سوى بين المهاجرين والانصار كفعل أبي بكر ، وفرض للعبيد كفعل عمر ، ولم ينقض بعضهم حكـم بعض ، لنفوذه باجتهاد سائغ[4] •

د ـ كان عمر يقضي بقضاء ما باجتهاده في عام ، ويقضي بخلافه في عام قادم كما فعل بالنسبة للمسألة المشتركة • لم يشرك بين الاخوة في عام ثم شرك بينهم فيما بعد ، ولم ينقض قضاءه السابق : فلما قيل له في ذلك

---

(١) انظر المبسوط : ١٦/٧٠ ، أدب القاضي : ١/٥٠٠ •

(٢) سورة النساء : الاية/٦٧ •

(٣) المبسوط : ١٦/٨٥ •

(٤) أدب القاضي : ١/١٦٨٣ •

قال : تلك على ما قضينا ، وهذه على ما قضينا[1] .

هـ ـ وروى عن عمر انه لقي رجلا فقال : ما صنعت ؟ فقال : قضى علي وزيد بكذا فقال : لو كنت انا لقضيت بكذا ، فقال الرجل : وما يمنعك والامر اليك ؟ قال عمر : لو كنت ادرك الى كتاب الله أو سنة نبيه (صلى الله عليه وسلم) ، لفعلت ، ولكني أدرك الى رأي والرأي مشترك ، فلم ينقض ما قال علي وزيد »[2] .

و ـ رفع الى علي قضاء قضاه عمر ، وطلب اليه نقضه ، فقال : والله لا ارد شيئا مما صنع عمر ، ان عمر كان رشيد الامر »[3] .

ز ـ ورفع الى معاوية قضاء قضاه علي ، وطلب اليه نقضه ، فقال لصاحبه : ما كنا لنرد قضاء قضاه عليك »[4] .

ح ـ وروى ان شريحا كان يقضي بالقضاء ، ثم يبدو له فيرجع عنه ، ولا يرجع فيما كان قضى به ، وكان اذا تحول رأيه بنى فيما يستقبل على ما أدى اليه اجتهاده ، ولم ينقض ما كان قضى به[5] .

فهذه الوقائع وغيرها كثير لم نر لها منكرا فكان ذلك بمثابة الاجماع على ان الحكم فيما يسوغ فيه الاجتهاد لا يتعرض للنقض ، هذا بالاضافة الى ان القول بجواز نقض الرأي الاول ثان يجر الى القول بجواز نقض الثاني لثالث والثالث لرابع وهكذا ، وفيه ضرر شديد ، وزعزعة لاحكام القضاء ، وقضاء على استقرارها .

---

(١) السنن الكبرى : ١٠/١٢٠ ، أدب القاضي : ١/٦٨٣ .

(٢) نظام الحكم الاسلامي/٣٥٥ .

(٣) السنن الكبرى : ١٠/١٢٠ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) المبسوط : ١٦/٨٥ .

٥ ـ عدم موافقة الحكم لرأي فقهي معتبر :

الفقه الاسلامي يفترض في القاضي ان يكون مجتهدا : لذلك كانت الفقرات السابقة تتحدث عن خطأ القاضي فيما يسوغ فيه الاجتهاد وما لا يسوغ فيه ، لكن قد يتولى القضاء غير مجتهد لعدم وجود من يتصف بهذه الصفة ، وفي هذه الحالة فان القاضي اما ان يقضي بمذهب معين ، أو يختار من أقوال المجتهدين ، فاذا أصدر هذا القاضي حكما خاطئا وكان متفقا مع بعض الاقوال المعتبرة نفذ • واذا لم يوافق الا رأيا شاذا نقض •

ومثلو لذلك : بما اذا قضى قاض بابطال حق شخص في دار ، لانه سكت على ذلك ثلاث سنين فصاعدا نقض قضاؤه وان كان بعض العلماء يقول بذلك ، لانه قول شاذ مهجور غير معتبر[1] •

٦ ـ صدور الحكم عن جهل :

اذا صدر القاضي حكمه عن ظن وتخمين من غير ان يكون له مدرك شرعي ، نقض هذا القضاء بالاجماع ، لان القضاء بمثل ذلك باطل ، قال القرافي : وهو فسق ممن فعله[2] •

٧ ـ اصدار القاضي الحكم على خلاف ما يراه :

اذا كان الحكم في القضية محل اجتهاد ، وكان للقاضي رأي معين فيها ، لكنه مع ذلك حكم بخلاف رأيه ، فلا يخلو : اما ان يكون قد حكم بذلك عامدا أو ناسيا ، فان حكم عامدا نقض حكمه ، وادعى أبو بكر الرازي الاجماع على ذلك الا ان أبا حنيفة قال في احدى الروايتين : ينفذ حكمه •

اما اذا كان ناسيا فقد قال أبو حنيفة : لا ينقض ، وقال أبو يوسف

(١) انظر : لسان الحكام/٧ ، تبصرة الحكام/٥٦ ، شمس الهداية/٧ •

(٢) انظر المصدرين السابقين • والفروق : ٤/٤٠ •

ومحمد ينقض ، وقال بعض الفقهاء : له هو ان ينقضه وليس لغيره ذلك[1] .

تاسعا ـ دفع المدعي عليه الدعوى بعد الحكم بدفع لم يسبق له ابداؤه :

اذا أورد المدعي عليه بعد صدور الحكم دفعا لم يكن سبق له ابداؤه ، وكان هذا الدفع بحيث لو ابداه قبل صدور الحكم لم يصدر بالصورة التي صدر عليها ، فان الحكم بعد صدوره وابداء الدفع ينقض .

أمثلة لذلك :ـ

١ ـ جمهور الفقهاء أجازوا القضاء على الغائب بشروط مذكورة في كتب الفقه ، فلما ووجهوا بنهي الرسول (عليه السلام) القاضي عن القضاء ، بسماع دعوى الخصم الا بعد سماع جواب خصمه ، لان ذلك قد يفوت عليه حقا ، أجابوا على ذلك بقولهم :

ان الغائب لا يفوت عليه حق ، فانه اذا حضر كانت حجته قائمة وتسمع ويعمل بمقتضاها ، ولو أدى ذلك الى نقض الحكم[2] .

٢ ـ ومن ذلك ما ذكره ابن حزم حيث يقول :ـ

كل من قضي عليه ببينة عدل بغرامة أو غيرها ، ثم أتى هو ببينة عدل انه كان قد أدى ذلك الحق أو بريء منه ، رد عليه ما كان غرم ، وفسخ عنه القضاء الاول ، لانه حق ظهر ، لم يكن في علم البينة التي شهدت أولا[3] .

٣ ـ ومثل ذلك أيضا : اذا لم تكن لدى المدعي بينة على حقه حين

---

(١) معين الحكام/٣٣ ، تبصرة الحكام/٥٦ ، الهداية/٣/١٠٧ ، شمس البداية/٧ ، القوانين الفقهية/٢٥٣ .

(٢) سبل السلام : ٤/١٢١ .

(٣) المحلى/٩/٣٧١ .

الدعوى فتوجه اليمين الى المدعى عليه ، فحلف ، فقضى القاضي ببراءته من الحق ، ثم أتى المدعي بعد ذلك في البينة العادلة ، فان القضاء ينقض ، ويقضي له ببينة ، كما روى ذلك عن علي (كرم الله وجهه) وقاضيه شريح[1] .

٤ ـ قال في البزازية : قال في المنية :

ادعى دارا ، وبرهن ، وحكم له به ، وباعه المحكوم له من اخر ، ثم ان المدعى عليه جاء بدفع صحيح ، والمنزل ليس في يده ، يصح الدفع في الصحيح[2] .

هذا آخر ما تيسر لي في هذا البحث
والله تعالى يعصمني من الخطأ
والحمد لله رب العالمين



* * *

(١) الروض النضير : ٤/١٤٠ .
(٢) الفتاوى البزازية : ٥/٣٩٥ .

قائمة باهم المصادر

وهـي

بعد القرآن الكريم

١ ـ الاحكام السلطانية ـ لأبي يعلي الفراء الحنبلي : مطبعة مصطفى الحلبي • الطبعة الثانية : ١٩٦٦ •

٢ ـ أخبار القضاة ـ لوكيع بن محمد بن خلف بن حيان : مطبعة الاستقامة بالقاهرة • الطبعة الاول ١٩٤٧ •

٣ ـ أدب القاضي ـ لابي الحسن الماوردي : مطبعة الارشاد ، بغداد • ١٩٧١ •

٤ ـ أعلام الموقعين ـ لابن القيم الجوزية : نشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة •

٥ ـ البحر الرائق ـ لابن نجيم : المطبعة العلمية ، بالقاهرة • الطبعة الاولى : ١٣١١هـ •

٦ ـ بداية المجتهد ـ لابن رشد : نشر مكتبة الكليات الازهرية ١٩٦٦ •

٧ ـ تاريخ الاسلام ـ الدكتور حسن ابراهيم حسن : نشر مكتبة النهضة المصرية • الطبعة الاولى : ١٩٦٧ •

٨ ـ تاريخ الامم الاسلامية ـ للشيخ محمد الخضري بك : نشر المكتبة التجارية بمصر •

٩ ـ تاريخ التمدن الاسلامي ـ جرجي زيدان : مطبعة الهلال : ١٩٣٥ •

١٠ـ تبصرة الحكام ـ لابن فرحون •

١١ـ تحفة الفقهاء ـ لعلاءالدين السمرقندي : مطبعة جامعة دمشق١٩٥٩ •

١٢- جمهرة رسائل العرب - أحمد زكي صفوت : مطبعة مصطفى الحلبي •

١٣- الروض النضير - للحسين بن أحمد السباغي : نشر مكتبة المؤيد • الطائف •

١٤- سبل السلام - للصنعاني : مطبعة مصطفى الحلبي ١٩٦٠ •

١٥- السلطات الثلاث - الدكتور سليمان الطماوي : نشر معهد الدراسات بالجامعة العربية ١٩٦٧ •

١٦- سنن الترمذي - لابي داود السجستاني • نشر دار احيـاء السنة النبوية •

١٧- سنن أبي داود - لابي داود السجستاني : نشر دار احيـاء السنة النبوية •

١٨- سنن ابن ماجه - للامام محمد بن يزيد القزويني : نشر دار احياء الكتب العربية •

١٨م- السنن الكبرى - للبيهقي : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية • الهند ، الطبعة الاولى : ١٣٥٢هـ •

١٩- شمس الهداية - الشيخ عبدالقادر الشفشاواني : مطبعة محمد مصطفى بمصر •

٢٠- صحيح البخاري مع شرحه عمدة القاري : نشر دار احياء التراث العربي • بيروت •

٢١- الفتاوى البزازية - الامام محمد بن محمد المعروف بابن البزاز : هامش الفتاوى الهندية •

٢٢- فتاوى السبكي - للامام تقي‌الدين السبكي : نشر مكتبة القـدس بالقاهرة : ١٣٥٦هـ •

٢٣- فتـــاوى قاضيخان - للامام محمود الاوزجندي : هامش الفتـــاوى الهندية •

٢٤- الفتاوى الهندية - للسلطان أبي المظفر محمد اورنك : طبعة بولاق : ١٣١٠هـ •

٢٥- الفتوحات الالهية - للجمل : نشر المكتبة التجارية بمصر •

٢٦- الفروق - للقرافي : نشر دار المعرفة بيروت •

٢٧- الفكر القانوني الاسلامي - الاستاذ فتحي عثمان : نشر مكتبة وهبة بمصر •

٢٨- لسان الحكام - لابن الشحنة : نشر مكتبة وهبة بمصر ١٣١٠هـ •

٢٩- المبسوط - للسرخسي : نشر دار المعرفة ، بيروت •

٣٠- المحلى - لابن حزم : نشر المكتب التجاري • بيروت •

٣١- مشكل الآثار - للطحاوي : وشر دار صياد • بيروت •

٣٢- معين الحكام - الامام علي بن خليل الطرابلسي - المطبعة الميمنية • بمصر ١٣١٠هـ •

٣٣- المغني - لابن قدامة : نشر دار الكتاب العربي • بيروت •

٣٤- مقدمة ابن خلدون - ابن خلدون : نشر دار التحـرير بالقاهـرة ١٩٦٦ •

٣٥- المهذب - للشيرازي : مطبعة عيسى الحلبي •

٣٦- نظام الحكم الاسلامي - الدكتور محمود حلمي : نشر دار الفكـر العربي ١٩٧٠ •

٣٧- الهداية - للمرغيناني : مطبعة مصطفى الحلبي •

الاستسقاء عند العرب قبل الاسلام وبعده

الدكتور خالد صالح العسلي
كلية الآداب ـ جامعة بغداد
والمحاضر في كلية الامام الاعظم

ان الطقوس والشعائر التي يستنزل بها المطر قديمة كقدم الانسان ذاته وهي تختلف باختلاف المعتقدات الدينية ، وتختلف كذلك في الجماعات المختلفة التي تدين بدين واحد[١] .

ولما كانت الزراعة هي عماد الحياة الاقتصادية في الجزيرة العربية ، مهبط الرسول (ص) ، وان معظم الجزيرة العربية يعتمد على المطر لا في السقي فقط بل للشرب وسقي المواشي ، لذا فقد أصبح للمطر أهمية كبيرة في ازدهار الزراعة التي هي عماد الحياة في الجزيرة ، وانحباس المطر يعني دمار الزرع والحرث وقيام المجاعات .

وهكذا نرى العرب قبل الاسلام كغيرهم من شعوب الارض يربطون نزول المطر بإله معين . فكان للتدمريين اله بعل سمين أي بعل السماء ويعد حامي الزراعة[٢] .

وعند بعض المفسرين وأصحاب المعاجم ان كلمة بعل تطلق على كل

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية مادة « استسقاء » (الترجمة العربية) .

(٢) صالح أحمد العلي : محاضرات في تاريخ العرب (بغداد ، ١٩٦٧) ط ٤ ص ٥١ .

الاراضي المزروعة التي لا تسقى[٣] • واستعملت كلمة بعل في الاسلام لتدل على « أرض لا تسقى » أي لا تسقى بالواسطة ، بل يحصل فيهـــا النبات على الماء بوساطة جذوره الممتدة تحت سطح الارض وحدها ، أو بواسطة المطر ، بينما تعني كلمة العذى أيضا الزرع الذي يسقى بمـــاء المطر[٤] • وقد بقي استعمال كلمة بعـــل في الاسلام يدل على « أرض لا تسقى » أي انها لا تسقى بالواسطة[٥] •

وقـد ربطت كتب الفقه وكتب الخراج كلمة بعـل بمعنى « أرض مزروعة لا تسقى » وخاصة فيما يرتبط بضريبة العشور[٦] التي تفرض على الانتاج الزراعي ، وهكذا تربط كلمة بعل بالارض المزروعة التي تسقى بالمطر أيضا[٧] •

---

(٣) انظر مادة بعل دائرة المعارف الاسلامية الطبعة الثانية حيث يناقش برنشفيك كاتب مادة بعل كل النصوص عن تسمية بعل عند العرب قبل وبعد الاسلام •

(٤) يحيى بن آدم : كتاب الخراج (القاهرة ، ١٣٤٧) ص ١٢٢ (رقم ٣٩٤) •

(٥) قال عبدالله بن رواحة :

هنـــاك لا أبالي تحـــل ولا يسقى وان عظم الاناء

ابن منظور : لسان العرب (القاهرة ، ١٣٠٧هـ) ج ١٣ ص ٦٠ •

(٦) عن رسول الله (ص) « فيما سقت السماء والانهار والعيون أو كان بعلا العشر وفيما سقي بالسواني أو النضح نصف العشر » سنن أبي داود حديث ١٥٩٦ ، باب صدقه الزرع • ويفسر وكيع البعل الكبوس الذي ينبت من ماء السماء • اما يحى بن ادم فيقول والبعل هو العذى الذي يسقى بماء المطر ، ويقول النظر بن شميل : البعل ماء المطر • سنن أبي داود حديث ١٥٩٨ ، يحى بن آدم : كتاب الخراج (القاهرة ، ١٣٤٧) ص ١٢٢ (رقم ٣٩٣) •

(٧) انظر عن استعمال ما سقي بعل وارض بعل ، الشافعي : الام (القاهرة ، ١٣٢٥هـ) ج ٢ ص ٣٢ يحيي بن ادم : الخراج ص ١١٢ ـ ١٢٣ ، ابن سلام : كتاب الاموال (القاهرة ، ١٣٥٣) رقم ١٤١٠ ـ ١٤١١ ، البلاذري : فتوح البلدان (ليدن ، ١٨٦٨) ص ١٤ •

ولما كان بعل هو اله المطر وان السماء هي التي تنزل المطر ، فقد التمس العرب قبل الاسلام نزول المطر من السماء أو من بعل فيذكر المرزوقي (ت حوالي ٤٦٠هـ) وصفا لما كانت عليه العرب قبل الاسلام عند انحباس المطر فيقول « فكانوا اذا استمطروا عمدوا الى السلع والعشر فعقدوها في أذناب البقر واضرموا فيها النار واصعدوها في جبل وعر وتبعوها يدعون الله عز وجل يستسقونه .

قال ابن الكلبي : وكانوا يضرمون تفاؤلا للمبرق ... وقال أبو حنيفة : وكانوا اذا فعلوا ذلك توجهوا بها نحو المغرب من بين الجهات ، قصد الى العين عين الشمس[٨] .

اما في مكة قبل الاسلام فيقدم اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ) وصفا لما كانت عليه قريش عند احتباس المطر فيقول « وتوالت على قريش سنوات مجدبة حتى ذهب الزرع ، وقحل الضرع ففزعوا ، وقالوا : قد سقانا الله بك مرة (لعبدالمطلب) بعد أخرى فأدع الله ان يسقينا ، وسمعوا صوتا ينادي من بعض جبال مكة : معشر قريش ان النبي الأمي منكم وهذا اوان توكفه ، الا فانظروا منكم رجلا عظاما جسيما له سن يدعو اليه وشرف يعظم فليخرج هو وولده ليمسوا من الماء ويلتمسوا من الطيب ويستلموا الركن ، وليدع الرجل وليؤمن القوم فخصبتم ما شئتم اذا وغشتم ، فلم يبق احد بمكة الا قال : هذا شيبة الحمد ، هذا شيبة الحمد . فخرج عبدالمطلب ومعه رسول الله ، وهو يومئذ مشدود الازرار ، فقال عبدالمطلب : اللهم ساد الخلة وكاشف الكربة ، أنت عالم غير معلم ، مسؤول غير مبخل ، وهؤلاء عبداؤك واماؤك بعذرات حرمك يشكون اليك سنيهم التي اقحلت الضرع واذهبت الزرع ، فاسمعن اللهم ومطرن غيثا مريعا مغدقا ، فما راموا حتى

---

(٨) المرزوقي : الازمنة والامكنة (حيدر آباد ، ١٣٣٢) ج ٢ ص ١٢٣ .

انفجرت السماء بمائها وكظ الوادي بشجة ، وفي ذلك يقول بعض قريش :

بشيبة الحمد أسقى الله بلدتنـــا
وقد فقدنا الكرى واجلوذ المطر

منـــاً من الله بالميمون طـــائره
وخير من بشرت يوما بـــه مضر

مبارك الأمر يستسقى الغمام به
ما في الأنام له عدل ولا خطر[٩]

ومهما يكن غرض اليعقوبي من ايراد هذا النص فانه يصور لنا كيف كان أهل مكة يعانون قلة المطر وانهم كانوا يستسقون في أيام الجدب •

اما في عهد الرسول (ص) فانه كان يستسقي اذا انحبس المطر ، كما انه (ص) كان يدعو الناس الى صلاة الاستسقاء ويصلي بالناس ركعتـين يجهر بالقراءة فيهما ويحول رداءه »[١٠] ثم يرفع يديه فيدعو وهو مستقبل القبلة[١١] فيروي ابن هشام « وحدثني من أثق به ، فقال : اقحط ، أهل

(٩) اليعقـــوبي : التاريخ (بيروت ، دار صادر ، ١٩٦٠) ح ٢ ص ١٢ ـ ١٣ ، وانظر أيضا البغدادي : خزانة الادب (بولاق ، ١٢٩٩) ح ٢ ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ ٠

(١٠) هناك حديث النبي (ص) « قلب رداءه فجعل اعلاه أسفله » ٠ الخطيب : تاريخ بغداد (القاهرة ، ١٣٤٩) ح ١٤ ص ٦١ ، وعنـــدما استسقى حفص بن الوليد والي مصر سنة ١٢٤هـ حول رداءه ودعا الله ، الكندي : كتاب الولاة وكتاب القضاة (بيروت ١٩٠٨) ص ٨٢ ـ ٨٣ ٠

(١١) انظر عن الاحاديث الواردة في استسقاء النبي (ص) وصـــلاة الاستسقاء ، فنسنك : مفتاح كنوز السنة (القاهرة ، ١٩٣٤) ص ٣٦ ـ ٣٧ وانظر نماذج من دعاء الرسول (ص) ٠ الخطيب : تاريخ بغداد ح ٤ ص ٢٥٧ ، العسقلاني : الاصابة (القاهرة ١٩٣٩) ح ٣ ص ٣٠٣ (رقـــم ٧٤٣٤) ٠

المدينة ، فأتوا رسول الله (ص) فشكوا ذلك اليه فصعد رسول الله (ص) المنبر فاستسقى ، فما لبث ان جاء المطر فأتاه أهل الضواحي يشكون منه الغرق ، فقال رسول الله (ص) اللهم حوالينا ولا علينا فانجاب السحاب عن المدينة فصار حواليها كالاكليل ، فقال رسول الله (ص) لو ادرك أبو طالب هذا اليوم لسره ، فقال له بعض أصحابه : كأنك يا رسول الله اردت قوله :

وابيض يستسقى الغمام بوجهه
ثمال اليتامى عصمة للأرامل(١٢)

وهكذا نرى ان الرسول (ص) كان يدعو الله عند انحباس المطر وسن لذلك صلاة الاستسقاء ، وعمله هذا هو استمرار للعادات والتقاليد التي كانت سائدة في الجزيرة العربية . وبما ان مبادىء الاسلام الاساسية التأكيد على وحدانية الله تعالى ، وان الله لا اله الا هو ، ان الله « عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام ... » (لقمان ٣٤) وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته وهو الولي الحميد » . (الشورى ٢٨) ، فان الدعاء في الاستسقاء كما في الامور الاخرى ، هو لله تعالى وحده ، اما صيغة الدعاء فان الاحاديث التي وصلتنا قليلة ونصوصها قصيرة ، ومع ذلك فقد أخذ المسلمون في مختلف الاصقاع الاسلامية يصيغون خطبهم في الاستسقاء على نفس المنوال في التضرع لله تعالى وحده عند احتباس المطر(١٣) .

واستمر المسلمون يقتدون بالنبي (ص) في الاستسقاء ، فلما أصاب

---

(١٢) ابن اسحق : السير النبوية (القاهرة ، ١٩٥٥) ط ٢ ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ .

(١٣) انظر على سبيل المثال : الترمذي ، أبو بكر بن عمر (ت ٢٨٠هـ) مختصر كتاب العالم والمتعلم (القاهرة ، ١٩٤٩) ص ٤٦ ، ابن قتيبة : عيون الاخبار (القاهرة ، ١٩٢٥) ج ١ ص ١٦٤ .

الناس جدب وقحط ومجاعة شديدة في عام الرماد وهي سنة ١٨هـ، خرج عمر (رض) يستسقى ، واخرج الناس وأخذ بيد العباس بن عبدالمطلب[١٤] فقال : اللهم انا تتقرب اليك بعم نبيك : اللهم فلا تخيب ظنهم في رسولك فاسقوا »[١٥] .

ويذكر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) ان اخذ عمر بن الخطاب (رض) بيد العباس كان بسبب قول كعب « يا أمير المؤمنين ان بني اسرائيل كانوا اذا أصابتهم السنة استسقوا بعصمة الانبياء . فكان ذلك سبب استسقائه بالعباس بن عبدالمطلب[١٦] .

ويظهر ان رواية الجاحظ غير صحيحة بادعائه بأن كعبا أشار على عمر ان يستسقى بالعباس بن عبدالمطلب ، لان عمر (رض) انما فعل ذلك اقتداء بعمل عبدالمطلب حين امسك بيد الرسول (ص) عند الاستسقاء .

واستسقى الناس في الكوفة ببشر بن مروان فمطروا ، فقال سراقه بن مرداس البارقي :

دعا الرحمن بشر فاستجابا لدعوته فأسقانا السحابا
وكان دعاء بشر صوب غيث يعاشي به ويحمى من اصابا[١٧]

كما كان أصحاب المختار الثقفي يقدسون الكرسي الذي ادعى بانه كرس علي بن أبي طالب (رض) يعكفون عليه فيقولون هو تابوت موسى فيه السكينة ويستقون به ويستنصرون ويقدمونه امامهم اذا استسقوا[١٨] .

---

(١٤) انظر : تاريخ خليفة بن خياط (النجف ، ١٩٦٧) ج ١ ص ١٠٩ ، وانظر صياغة أخرى لدعاء عمر (رض) ، الجاحظ : البيان والتبين (القاهرة ، ١٩٦٠ ط ٢) ج ٣٣ ص ٥٩ .
(١٥) اليعقوبي ج ٢ ص ١٥٠ .
(١٦) الجاحظ : البيان ج ٣ ص ٥٩ .
(١٧) البلاذري : انساب (القدس ، ١٩٣٦) ج ٥ ص ١٦٩ .
(١٨) البلاذري : أنساب ج ٥ ص ٢٤٢ .

اما القاضي أبو معـــاوية في الاندلس فكان « يخطب على الناس في الاستسقاء بخطبة ارميا التي قام بها في بني اسرائيل ، وكانت فيه رقـــة تستميل القلوب وتبكي العيون[19] .

ولم يكتف الناس ، لشـدة القحط ، بصلاة الاستسقاء والدعاء بعـد ذلك ، بل عمدوا الى الصيام والتضرع الى الله تعالى والبكاء . فعندما دخل موسى بن عقبة افريقية « وجدها قد قحطت قحطـــا شديدا ، فأمر الناس بالصيام والخروج الى المصلى ، الرجال على حدة والنساء على حدة والصبيان على حدة وكذلك جميع البهائم مع أصنافها ، فاجتمعوا في موضع واحـــد ودعا الله تعالى ، ودعا الناس معه ، وبكى وبكوا ، وبكى الصبيان والنساء وصاحت البقر والعجل والغنم والخرفان ، واهل الذمة[20] فأقاموا كذلك حتى انتصف النهار ، ثم خطب الناس فلم يلبث ان سقوا سقيا شافيا[21] .

وفي العصر العباسي أخذ الناس عند انحباس المطر يصومون ثلاثة أيام متوالية ثم يخرجون بعد ذلك الى الاستسقاء . ففي سنة ١٦٦هـ نودي في

---

(١٩) الخشني : قضاء قرطبة وعلماء افريقية (القاهرة ، ١٣٧٢هـ) ص ١٢٣ .

(٢٠) قال ابن حزم : المحلى (القاهرة ١٣٤٧ ـ ١٣٥٢هـ) ح ٥ ص ٩٣ ـ ٩٤ ولا يمنع اليهود ولا المجوس ولا النصارى من الخروج الى الاستسقاء للدعاء فقط ، ولا يباح لهم اخراج ناقوس ولا شيء يخالف دين الاسلام . اما النووي : المجموع (القاهـــرة ، ١٣٤٣ ـ ١٣٥٣هـ) ح ٥ ص ٦٣ ـ ٦٨ فيقول « ويكره اخراج الكفار لانهم أعداء الله فلا يجوز ان يتوسل بهم اليه ، فان حضروا وتميزوا لم يمنعـــوا لانهم جاءوا في طلب الرزق » .

(٢١) ابن عذارى : البيان المغرب (باريس ، ١٩٤٨) ح ٢ ص ١٩ وقد فعل أهل بغداد مثل ذلك سنة ٤٢٣هـ انظر ابن الجوزي : المنتظـــم (حيدر اباد ، ١٣٥٩هـ) ح ٨ ص ٦٣ .

الناس ان صوموا ثلاثة أيام واخرجوا للاستسقاء في اليوم الرابع فخرجوا وعندما نزل المطر قال لقيط بن بكر المحازي :

يا ايام الهدى سقينا بك الغيث وزالت عنا بك اللاواء
حست الارض اذ عزمت لتستقي وجاءت بالغيث منها السماء
بت تعنى بالناس والناس قد غام عليهم من الظلام غطاء
فسقينا وقد قحطنا وقلنا سنة قد تنكبت حمراء
بدعاء اخلصته في سواد الليل لله ، فاستجيب الدعاء
بغيوث تحيا بها الارض حتى أصبحت وهي زهرة خضراء[٢٢]

وقد يخرج الناس للاستسقاء بناء على كتاب يصدره الخليفة بأمر الناس فيه بالدعاء والصلاة للاستسقاء[٢٣] ، ولكن خروج الناس للاستسقاء يكون اختيارياً اذ ربما لا يستجيب الى ذلك الا عدد قليل[٢٤] . وقد يطلب الناس من الامير ان يأمر بمنع بيع الخمر ، اذ قصد أهل الموصل سنة ٥٧٥هـ « مساكن الخمارين وضربوا أبوابها ودخلوها ونهبوا وأراقوا الخمور وكسروا الاواني وعملوا ما لا يحل[٢٥] .

ويصف لنا ابن جبير (ت ٥٩٩هـ) طريقة استسقاء أهل مكة بمصحف عثمان فيقول « وفي صحوة يوم الثلاثاء الثاني والعشرين منة (شوال سنة ٥٧٩هـ) وهو السادس من فبراير اجتمع الناس كافة للاستسقاء تجاه

---

(٢٢) الاربلي : خلاصة الذهب المسبوك (بغداد ، ١٩٦٤) ص١٠٠ .

(٢٣) الصولي : أخبار الراضي (القاهرة ، ١٩٣٥) ص ٦١ ، ١٩٢ وانظر الطريقة نفسها في الاندلس في زمن الناصر (٣٠٠ – ٣٥٠هـ) المقرى : أزهار الرياض في أخبار عياض (القاهرة ، ١٩٤٠) ج ٢ ص ٢٧٩ ، وانظر عن صيام الناس قبل دعاء الاستسقاء . ابن الجوزي : المنتظم ح ٨ ص ٦٣ ، ابن جبير الرحله (القاهرة ، ١٩٥٥) ص ١٤٢ .

(٢٤) ابن الجوزي : المنتظم ح/٨ ص ٦٣ .

(٢٥) ابن الاثير : التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية بالموصل (القاهرة ، ١٩٦٣) ص ١٨٠ .

الكعبة المعظمة ، بعد ان ندبهم القاضي الى ذلك ، وحرضهم على صيام ثلاثة أيام قبله ، فاجتمعوا في هذا اليوم الرابع المذكور ، وقد اخلصوا النيات لله عز وجل ، وبكر الشيبيون ففتحوا الباب المكرم من البيت العتيق ، ثم اقبل القاضي بين رايتيه السوداوين لابسا ثياب البياض ، واخرج مقام ابراهيم صلى الله عليه وسلم وعلى نبينـــا ، ووضع على عتبة باب البيت المكرم . واخرج مصحف عثمان (رض) من خزانته ونشر بازاء المقام المطهر ، فكانت دفته الواحدة عليـــه ، والثانية على الباب الكريم . ثم نودي في الناس بالصلاة جامعة ، فصلى القاضي بهم خلف موضع المقـــام المتخذ مصلى ركعتين ، قرأ في احداهما « سبح اسم ربك الاعلى » وفي الثانية بالغاشية ، ثم صعد المنبر ، وقد الصق الى موضعه المعهود من جدار الكعبة المقدسة . فخطب خطبة بليغة ، والى فيها الاستغفار ووعظ الناس ، وذكرهم وخشعهم وحضـــهم على التوبة والانابة لله عز وجل حتى نزفت دمعهـــا العيون ، واستنفذت ماءهـــا الشؤون ، وعلا الضجيج ، وارتفع الشهيق والنشيج ، وحول الناس ارديتهم اتباعا للسنة . ثم انفض الجميع ، راجين رحمة الله عز وجل ، غير قانطين منها ، والله يتلا في عباده بلطفه وكرمه ، وتمادى استسقاؤه بالناس ثلاثة أيام متوالية على الصفة المذكورة وقد نال الجهد من أهل الحجاز ، واضربهم القحط ، واهلك مواشيهم الجدب ، لم يمطروا في الربيع ، ولا في الخريف ، ولا الشتاء ، الا مطرا طلا غير كاف ، والله عز وجل لطيف بعباده ، غير مؤاخذهم بجرائمهم انه الحنان المنان ، لا رب سواه »[٢٦] .

ومن المعروف ان صلاة الاستسقا والدعاء بقيت الى يومنا هذا في معظم أقطار الدول الاسلامية تمارس من قبل المسلمين وخاصة في المملكة العربية السعودية حيث يدعى الناس رسـميا لاقامة صـلاة الاستسقاء ويؤم الملك الصلاة بنفسه .

---

(٢٦) ابن جبير : الرحلة (تحقيق حسين نصار القاهرة ١٩٥٥) ص ١٤٢ ـ ١٤٣ .

محتويات العدد



رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ١٠ لسنة ١٩٧٨

١٩٧٨/٥/٢١